

**Año 9,**

**Núm. 25**

**2004**

Esta edición fue compartida por Zula y Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista. Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:  
<http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopaxis.html>

## Presentación

Álvaro B. Márquez-Fernández

*Estela Fernández Nadal, nos presenta un estudio muy bien articulado, acerca del tema “Mercado global y ciudadanía civil. La recuperación del horizonte de la emancipación humana en la filosofía política de Franz Hinkelammert”, en el que con suma competencia elabora un excelente análisis de las originales y sugestivas ideas del pensador alemán, fundador del DEI.*

*Para Hinkelammert el desarrollo del ser humano en su condición de sujeto vivo, no está de ninguna manera garantizado dentro de un orden social completamente antagónico y negador de las potenciales libertades humanas que le puedan permitir a los individuos el logro de derechos inalienables a la vida. Fernández-Nadal destaca con suficiente claridad en qué consiste la estructura de dominio y exclusión de la formación social económica del capitalismo moderno burgués, que continua vigente al interior de un orden político que no ha cesado de ser coactivo y represor, a cuyas fuerzas de control social sigue respondiendo una ciudadanía cívica cuyas libertades públicas no le permiten efectivamente producir el reverso institucional que le sirve de soporte legitimante al liberalismo burgués. Profundizar en la crítica marxista del Estado en su relación con el plusvalor de una economía de desigualdades en el consumo de bienes y productos, la ética de la resistencia y del bien común, la crisis de la institucionalidad gubernamental, la praxis social, son algunas de las propuestas de Hinkelammert, para dar origen a las alternativas del cambio histórico.*

*Williams Rodríguez Campos, asume en su artículo “Las historias de vida en las ciencias sociales: más allá del uso”, un enfoque complejo y transdisciplinar de la investigación en ciencias sociales que excede la perspectiva funcional, conductista y positiva de lo que es el “sujeto social” como “objeto” de estudio cognoscitivo. Reclama la contextualización cultural de la(s) historia(s) de los sujetos y una hermenéutica de la comprensión de las vivencias de la conducta humana, desde la subjetividad en la que la confirmación objetiva de las teorías psicológicas o sociológicas del comportamiento busca entender las conductas sociales a través de sus representaciones. Ahora, se trata de ir al mundo de vida de quienes actúan en el sistema de relacionabilidad social en el que la integración y las identidades se desarrollan hacia lo que debieran ser fines comunes o colectivos, en los que el “investigador” queda comprometido. El estudio de las historias de vida en las ciencias sociales, viene a responder desde una metódica vivencial y sintiente, a las complejas estructuras de organización anímica, moral, religiosa, política, social, etc., que subyacen en las fuentes de los comportamientos individuales y colectivos, y que escapaban a las teorías estructuralistas del conocimiento. El autor se basa en las investigaciones de Alejandro Moreno, para desarrollar las ideas principales de su*

trabajo, ya que es este pensador quien ha iniciado y desarrollado sistemáticamente las “historias de vida” como una hermenéutica para la episteme del mundo de vida diario en el que las subjetividades de los sujetos crean las relaciones humanas.

Stella Accorinti nos presenta en su artículo “Máscaras para el laberinto de la Bildung. Cómo se llega a ser lo que Ariadna es”, una reflexiva interpretación de lo que significa para Nietzsche la Bildung. La idea nietzscheana de Bildung, está asociada indefectiblemente al desarrollo progresivo y evolutivo de alguien que se modifica a sí mismo y se transforma intencionalmente, con el propósito de lograr mayores niveles de realización humana. No es sinónimo Bildung de “formación”, en absoluto. Nada más contrario a la idea de Nietzsche, que supone un orden cultural en pleno desarrollo del que forma parte su proceso y su producto de manera complementaria. El proyecto de la Bildung es llegar a “convertirse en lo que se es”, “devenir lo que se es”, “debes volverte lo que eres”, y para lograrlo Nietzsche apela a las máscaras, a la calma y a la paciencia, igual que el animal de caza. Se vale del mito de Ariadna y de Dionisos, para biográficamente señalar los laberintos del ser y hacerse lo que se es. La Bildung es canto afirmativo de negación y de transvaloración. Los sentidos se deforman y la razón se hace hiriente e infiel, lo que nosotros somos debemos buscarlo a través de ese soy que está en continua revelación y descubrimiento, sin dejar las contradicciones y las falsedades.

Lino Morán Beltrán destaca en su trabajo, el pensamiento de uno de los más insignes educadores venezolanos “Luis Beltrán Prieto Figueroa: Maestro de la democracia venezolana”. Allí pasa revista a las ideas pedagógicas y educativas, políticas y morales, culturales e históricas que a juicio de este ilustre Maestro, se deben desarrollar en la escuela pública; entendida como aula abierta al juicio crítico, al contraste de las opiniones y a la formación del carácter, para quienes serán en el futuro, hoy jóvenes, los ciudadanos de un país en el que prevalezcan los valores de la participación democrática pluralista. El compromiso del Estado es atender y orientar una educación cívica que esté concebida en la teoría y en la práctica, por las ideas de libertad, justicia y equidad, con el propósito de que el pueblo logre una toma de conciencia de su realidad histórica que le permita superar el subdesarrollo y la colonización tan radicalizada en las sociedades latinoamericanas. En el Maestro Prieto Figueroa, se consagran los más nobles ideales humanistas, socialistas y republicanos, en pro de una visión del ser humano con un alto significado de lo que es la convivencia social a la luz de las necesarias luchas políticas, sin las cuales la sociedad no puede avanzar ni desarrollarse.

Marcel de Almeida Freitas desarrolla en su artículo “A Filosofia da linguagem de Wittgenstein e suas implicações para sócio-psicolinguística”, una amplio análisis de la crisis de la razón moderna, entendida como un orden racional que pierde sus principios de fundamentación última; es decir, la idea de la razón fundada en el apriorismo de la realidad. A partir de Wittgenstein se considera que la razón no es más que “juegos del lenguaje” referidos a contextos particulares en los que el lenguaje la atribuye sentido a la realidad que se racionaliza lingüística-

mente. Viene a formar parte de la realidad la puesta en marcha de una racionalidad que parte de la diversidad cultural, la subjetividad cambiante y la alteridad, los diversos discursos científicos, para estructurar una comprensión e intelección del mundo de manera mucho más diversa y plural. El monismo racionalista que surge del empirismo y la experimentación del pensamiento moderno se disuelve, y da paso al escepticismo y al relativismo, la fragmentación y la discontinuidad. El acento principal de la nueva racionalidad está signado por el horizonte pragmático del lenguaje en una visión de síntesis múltiple, en la que el anti-representacionismo (Rorty) construye las verdades a través de los léxicos de las culturas. Del análisis lógico del lenguaje a la filosofía lingüística, Wittgenstein desarrolla una teoría de la significación que toma su sentido de los diversos sistemas significantes en los cuales se producen las prácticas comunicativas. La gramática y los juegos del lenguaje, responderán a las dinámicas intersubjetivas de los actores e interlocutores, más que a conceptos universales. Una lectura de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, en clave postmoderna destacaría, su i) interés por la pragmática, ii) un enfoque holístico y sistémico, iii) rechazo de todo esencialismo, y iv) una revaloración del análisis gramatical que supere la sintaxis lógica.

Gabriel Andrade presta, en su artículo, “Metáforas no verbales: en torno a Mary Douglas y Claude Lévi-Strauss”, una especial atención a estos dos representantes de la antropología, para comprender el status que tiene lo metafórico en las expresiones no verbales.

Tradicionalmente la filosofía del lenguaje ha estado más interesada por las metáforas verbales, dejando un tanto al descuido las no verbales, pero son éstas, precisamente, las que para la antropología vienen a representar un índice de indiscutible importancia en la formación simbólica de los mitos y las prácticas religiosas, donde las prohibiciones (cfr. Mary Douglas) religiosas cumplen sus objetivos, en la medida que se enuncian metafóricamente, lo que desacredita los principios de causalidad y probabilidad propios de la explicación científica de la realidad. Las prohibiciones nos dan a entender lo que una sociedad no quiere ser, lo que permanece oculto y debe evitarse, eso que se opone o se hace contrario a lo que se desea realizar, p. ej., las reglas de pureza que oponen lo sucio a lo limpio. En la antropología estructural, Lévi-Strauss considera el concepto de lo metafórico no verbal, contrariamente a otros pensadores como Lévy-Bruhl, como un espacio en el que la interpretación a través del mito o de la magia, es generadora de conductas de obediencia de importancia, de esta manera actúa la creencia en el totemismo. Las metáforas no verbales, es decir, aquellas cuya representación pasan por un orden de la significación gestual a través de cualquiera de los sentidos básicos de la percepción, organiza la realidad por una identificación con la figura de la cual forma parte la realidad, p. ej. oso negro, oso pardo, según sea el clan al que se pertenezca. Así se acepta la identificación como una metáfora, pues no se es oso en la realidad. El mundo contemporáneo no ha escapado a la presencia de las metáforas no verbales en su organización de la realidad social, y sería conveniente

*no prescindir de ellas a la hora de entender las relaciones totémicas que nos rodean.*

*María Eugenia Piola plantea en su ensayo “De la pasión por “uno mismo a la obsesión por el otro. Comentarios sobre la ética de Emmanuel Levinas”, una de las principales ideas de la ética de la alteridad en la que Lévinas asume al otro incorporado en el campo existencial de la vida compartida por quien es capaz de desprenderse de sí mismo, para reconocer en el otro a ese prójimo necesitado y aliado, de quien se puede ser responsable por el sólo acto intencional de la solidaridad, la amistad, el beneficio en común, por parte de “un ser independiente que no desea para sí.” En una sociedad en la que los otros resultan estar particularmente alienados, y se presentan completamente objetivados por la producción de los intercambios y el consumo, la ética de Lévinas es una solicitud para abogar por la libertad del otro desde un “uno mismo” que no le sea extraño, sino una conciencia de necesidad en la que la realidad del otro es autónoma y libre. No se trata de un subterfugio para hacerme tolerante o más filantrópico con los otros en sus necesidades o su dolor, el otro es un “otro por sí mismo”, diferente de mí, y por ende, original e insustituible en su libertad para ser y actuar. Sin embargo, nada de eso me exime de mi responsabilidad de ser siempre, estar abierto para otro, pues de eso depende mi realidad existencial auténtica. Se trata de abandonar cualquier egoísmo que nos distancia de nuestra adhesión incondicional a reconocer nuestro compromiso de estar con el otro, sin desinteresarnos de las respectivas libertades particulares que nos permiten acceder a ese otro horizonte de la vida, porque no somos ni estamos en un yo soy yo en el mundo.*

*En el **Librarius**, se recogen las magníficas reseñas de los libros: Fernanda Beigel: El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui (Paola Bayle, Argentina); Gregorio Valera-Villegas: Pedagogía de la alteridad (Gladys Madriz); y de José Antonio Rivas Leone: El desconcierto de la política. Los desafíos de la política democrática (Mayela Quintero Acosta, Mérida).*



## **Mercado global y ciudadanía civil. La recuperación del horizonte de la emancipación humana en la filosofía política de Franz Hinkelammert**

Global Markets and Civic Citizenship. The Recovery of the Human Emancipation Horizon in the Political Philosophy of Franz Hinkelammert

Estela FERNÁNDEZ NADAL

*CONICET/Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, Argentina*

### **RESUMEN**

A partir del análisis crítico de las obras fundamentales de Hinkelammert, procuramos sistematizar su pensamiento ético y político en torno de la oposición “mercado global/ciudadanía civil”. Destacamos el esfuerzo por rescatar las potencialidades libertarias de la categoría de ciudadanía sin desconocer sus límites ideológicos y prácticos. Por una parte, está claro que la aparición del “ciudadano” es el resultado histórico de las revoluciones burguesas y el producto de una operación de homologación que pone entre paréntesis las desigualdades reales, sin suprimirlas. Pero por otro, la “ciudadanía” encierra una paradoja con alcances emancipatorios, pues remite a la fundación del espacio público, que se legitima como anterior a las demandas e intereses privados. A partir de allí, nuestro filósofo concluye la necesidad de integrar la crítica marxista a la ley del valor como reguladora de las relaciones sociales y a la igualdad contractual como productora de discriminaciones al interior de la sociedad burguesa, con el horizonte de la ciudadanía civil que procede de la tradición del racionalismo liberal. Sin embargo Hinkelammert no

### **ABSTRACT**

Based on a critical analysis of the fundamental works of Hinkelammert, an attempt is made to systematize his ethical and political thoughts in reference to the opposition between “global market/civic citizenship”. The effort to recover the libertarian potencial in the citizen category is focused on without denying its ideological and practical potentialities. On the one hand, it is clear that the appearance of the “citizen” is a historic result of the bourgeois revolutions and also the product of homologation operations which pointed out the real disequilibrities without supressing them. On the other hand, “citizenship” includes a paradox with emancipatory possibilities, since it refers to the foundation of public space, which is legitimized as previous and above private demands and interests. On this basis, our philosopher concludes as to the necessity of integrating Marxist criticism of value law as a regulator of social relations and in contratual equality as a producer of descrimination within bourgeois society, from the point of view that civil citizenship procedes from the liberal rationalism tradition. However, Hinkelammert is not happy

se contenta con postular una síntesis entre dos tradiciones diferentes; por el contrario, propone una reflexión inquietante, completamente discordante en el contexto actual de la filosofía política y ajena a la preocupación por legitimar la democracia como forma de organización política acotada en el ejercicio de procedimientos de representación y delegación, y ciega ante las interpelaciones del sujeto real.

**Palabras clave:** Globalización, ciudadanía, bien común, consenso.

with postulating a synthesis between two different traditions, and on the contrary, proposes a disquieting reflection, completely discordant in a present day political philosophy context, and contrary to the worry as to the legitimacy of democracy as a form of political organization based on the exercise of representative and delegatory procedures, and blind to the interpelation of the real subject.

**Key words:** Globalization, citizenship, public well-being, consensus.

## **1. LA CONDICIÓN HUMANA Y LA DIALÉCTICA DE LA EMANCIPACIÓN**

Hinkelammert concibe la emancipación humana como un horizonte históricamente producido a partir de la puesta en marcha de un proceso dialéctico, motorizado por relaciones conflictivas entre sujetos concretos.

La raíz de esa dialéctica se encuentra en la dominación de unos hombres por otros, que se legitima y se ejerce positivamente a partir del establecimiento de determinado orden legal e institucional. En este sentido, la historia de la humanidad es un largo proceso en el que, frente al poder instituido, producto de una determinada correlación de fuerzas sociales, emerge un sujeto que lo resiste, impulsando así la transformación histórica hacia una nueva configuración social, donde reaparecen formas de dominación e institucionalización nuevas.

Puede decirse, entonces, que la filosofía política de Hinkelammert se cimenta sobre una reflexión acerca de la condición humana, a la que concibe como una paradójica e irresoluble tensión entre libertad y dominación.

Por una parte, el ser humano sólo puede devenir tal a partir de su ingreso en un proceso de institucionalización. El acceso, más allá del mundo de la experiencia individual y fragmentaria, al mundo de la experiencia de los otros, así como la capacidad de unir esos mundos y hacer sociedad, pasa necesariamente por las instituciones (matrimonio, mercado, Estado). Sin ellas, el hombre quedaría limitado dentro de un espacio de experiencia reducida; por ejemplo, no sería posible superar una división social del trabajo de tipo tribal, donde la acción puede ser coordinada con un criterio de transparencia, vinculada a la propia experiencia directa. Para trascender el mundo limitado de la experiencia inmediata, es necesario entrar en un proceso de institucionalización.

Por tanto, las instituciones son consecuencia del carácter fragmentario de las relaciones humanas, y representan un límite de opacidad y finitud inherente a la propia condición humana. Son, por tanto, imprescindibles.

Sin embargo, por otra parte, la institucionalización de las relaciones humanas amenaza permanentemente la vida. Por su propia lógica, las instituciones creadas para permitir el desarrollo humano, tienden a independizarse del hombre, a subordinarlo y a sacralizarse. En este sentido, las leyes e instituciones son mecanismos de “administración de la muerte”, que coartan la libertad y administran la vida a través de castigos y amenazas de castigos (que anticipan la muerte), imponen sacrificios, posponen la realización del goce al cumplimiento de normas. A la larga, atentan contra la vida, la socavan.



Un ejemplo de lo que decimos lo encontramos en las revoluciones burguesas y en las declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII, que se opusieron al Estado anterior y a la Iglesia, considerados ambos como símbolos del despotismo y del dogmatismo<sup>1</sup>. La lucha en contra de ambos se hizo en nombre de la sociedad civil o burguesa, conformada por un conjunto de instituciones centradas y unificadas en la propiedad privada. En consecuencia, el derecho humano fundamental que reclamó la burguesía en nombre de la sociedad civil fue, básicamente, el derecho de propiedad privada, que, una vez conquistado, pasó a jerarquizar el conjunto de derechos. El resultado fue la reducción de la persona humana a la figura del individuo propietario y la relativización de todos los demás derechos –tales como los referentes a la integridad corporal o al ejercicio de la ciudadanía–, que fueron subordinados a ella. Se operó así una *inversión* de los derechos humanos, por la cual los hombres fueron despojados de ellos y, en su lugar, éstos fueron trasladados a una institución sacralizada, única portadora, en adelante, de “derechos humanos”.

El actual proyecto de acumulación global del capital es la continuación y exacerbación del mismo proyecto socio-político nacido con las revoluciones burguesas, expresado en las declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII y conformado a partir de su inversión. En nombre de los derechos del mercado global –reformulación actual del derecho de propiedad privada– se eliminan y subvierten todos los derechos humanos<sup>2</sup>.

En síntesis: las instituciones son, a un tiempo, necesarias y peligrosas. Intentar abolirlas, para liberar al hombre de su dominio, equivale a desconocer la condición contingente y fragmentaria de las relaciones humanas cara-a-cara y la necesidad de trascenderlas hacia formas abstractas de relación que permiten un despliegue más pleno de las potencialidades humanas. Por el contrario, en la medida en que, por su propia lógica, las instituciones se hacen independientes y se sacralizan, subordinan lo humano a su lógica abstracta y lo destruyen. De allí se deriva la necesidad de reformular la *praxis* en un proceso de resistencia y rebelión permanente frente a la institucionalidad consagrada, que interpele transversalmente el proceso autodestructivo en curso, a fin de reformularlo en un sentido que haga posible la reproducción de la vida humana y la de naturaleza, que es condición necesaria de cualquier forma social de institucionalidad.

Esta concepción antropológica, implícita en la filosofía política de Hinkelammert, se articula con un enfoque histórico. Desde este punto de vista, en el desarrollo de la modernidad occidental, el proceso de emancipación humana, esto es, la lucha por la dignificación del hombre como sujeto de derechos, se plantea como el resultado del desenvolvimiento de dos impulsos emancipatorios sucesivos. Para el autor, la relación que guardan entre sí ambas emancipaciones no es de derivación continua, sino de negación dialéctica<sup>3</sup>.

1 Cfr. Franz J. Hinkelammert, “La rebelión en la tierra y la rebelión en el cielo: el ser humano como sujeto”, en *El retorno del sujeto reprimido*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002, 316-319 (en adelante: *RSR*).

2 Hoy esta inversión alcanza su paroxismo en la destrucción sistemática de países enteros, realizada en nombre de las “intervenciones humanitarias”. Cfr. F. Hinkelammert, “Subjetividad y nuevo orden mundial: ¿qué queda después de la guerra de Irak?”, en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, DEI, 1995, 42-53 (en adelante: *CEySSE*).

3 Cfr. F. Hinkelammert, “La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común”, *RSR*, 79- 89.



Un primer momento en ese proceso corresponde a la emergencia y constitución de la legalidad capitalista, producto de las revoluciones burguesas de los siglos XVII y XVIII. Dentro de este horizonte, una primera determinación de la igualdad y la libertad es la que formula John Locke, representante intelectual de la gloriosa revolución inglesa, que legitimaría teóricamente el nuevo papel de Inglaterra como potencia imperial mundial. Locke concibe la libertad y la igualdad a partir del modelo del contrato de compra y venta, donde individuos particulares-abstractos intercambian bienes y servicios en el mercado. Esta conquista de la igualdad/libertad contractual se erige contra las instituciones de la sociedad feudal, sostenidas en la concepción de la desigualdad natural entre los hombres; en tal sentido empuja una primera emancipación, que concierne al individuo autónomo frente a la tradición, el despotismo monárquico y el privilegio feudal.

Ahora bien, el de Locke es un concepto formal, abstracto, “contractual”, de igualdad/libertad, pues el sujeto de derechos está despojado de su dimensión real, como sujeto corporal de necesidades, que deben ser satisfechas para que no perezca. Los derechos básicos a la integridad física, la dignidad personal, la propiedad como medio de subsistencia, son abolidos en función de un solo derecho: la propiedad acumulativa como sistema de eficiencia y competencia<sup>4</sup>. Todo el que resista el nuevo orden burgués, legitimado como expresión de un derecho natural anterior a la sociedad, es un enemigo declarado que entra en guerra ilegítima contra la burguesía, y que, convertido en un peligro para el género humano, puede ser legítimamente desposeído y esclavizado.

Ahora bien, en este horizonte burgués de emancipación humana, despejado por la Revolución inglesa y teorizado por Locke, la Revolución Francesa de 1789 viene a postular una categoría diferente de la igualdad/libertad contractual. Es la categoría de “ciudadano”, que procede de Rousseau y que, a diferencia de la de “individuo privado autónomo” de Locke, satisfecho en todas sus expectativas por el libre intercambio mercantil, porta una ambigüedad teórica profunda, capaz de conmover los conceptos de libertad e igualdad en su primera formulación burguesa.

Por una parte, el ciudadano es el resultado de una operación de abstracción, por la cual el individuo egoísta renuncia voluntariamente al uso de la fuerza y a la defensa de sus intereses particulares, para adoptar el punto de vista general de la ley igual para todos. Por esta vía, las diferencias reales (económicas, sexuales, raciales), generadoras del desorden y la lucha—problemas éstos que el orden político basado en el consenso (contrato) venía a solucionar—, no desaparecen sino que resultan expulsadas del espacio político y opacadas. Así, “la universalización de las relaciones jurídicas y la instalación de la legalidad y el derecho en el corazón del ordenamiento político” son operaciones específicamente burguesas que permiten “invisibilizar las divisiones de la sociedad sustituyendo un mundo de fronteras visibles por un mundo de circulación universal de sujetos y mercancías”<sup>5</sup>. La instalación de la legalidad burguesa supone el tratamiento de todos “como si” fueran iguales; es

4 La propiedad deja de ser vista como un medio de sustento y pasa a considerarse capital susceptible de valoración y orientado a la maximización de beneficios. *Cfr.* F. Hinkelammert, “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, *RSR*, 61 ss.

5 Michel Pêcheux, “Delimitaciones, inversiones y desplazamientos”, en *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, México, Siglo XXI, 1986, 105-115; cit. por Alejandra Ciriza, “A propósito de Jean Jacques Rousseau. Contrato, educación y subjetividad”, en A. Borón, (ed.), *La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, CLACSO y Eudeba, 2000, 79.

una ficción que permite controlar el litigio, a condición de poner entre paréntesis las desigualdades reales. Y, sin embargo, éstas permanecen operantes fuera del espacio abstracto de la ciudadanía política y de la legalidad universal, cuestionando permanentemente la legitimidad de la solución diseñada. El ciudadano ha devenido libre por la renuncia a su capricho arbitrario y por la obediencia a la ley. Pero dado que la legitimidad de la ley se basa en el consenso (es la ley que él mismo se ha dado), la dominación que funda es ciertamente paradójica: solicita el consentimiento del ciudadano al tiempo que lo oblitera constantemente tras el imperativo de la “voluntad general”. He aquí la ambigüedad teórica portada por la “ciudadanía” como categoría política burguesa..

Esta ambigüedad inherente a la categoría de ciudadanía, a pesar de sus límites ideológicos y de sus compromisos con el orden burgués, permitió reformular el sentido de la primera emancipación humana y dinamizó un proceso libertario de otro signo. Pues, si bien la propiedad, lejos de ser suprimida, es legitimada, y la igualdad es establecida en el nivel impersonal de la ley, sin capacidad de injerencia en el espacio extra-político de la economía y la vida privada, también es cierto que, en un cierto sentido, la supremacía del interés general, representado en el Estado, sugiere la atribución de una facultad de control público sobre las apetencias y pasiones privadas, de donde puede seguirse la regulación preventiva de acumulación excesiva y de las relaciones mercantiles liberadas a su propia lógica.

En esta línea Hinkelammert argumenta que, aunque la dimensión de la “ciudadanía” no elimina las relaciones contractuales entre individuos privados, abre un espacio público, en el cual la igualdad contractual se sanciona como ley y se expresa en el voto (formalmente) universal. El burgués deviene ciudadano, pero la ciudadanía es una categoría universal que abarca, al menos potencialmente, a todos. “De esta manera, la libertad/igualdad sigue siendo considerada como espacio de emancipación frente a los poderes de la sociedad antigua, la monarquía y la ortodoxia eclesial. Sin embargo, [...] se manifiestan nuevas dimensiones de la ciudadanía, que estaban completamente ausentes en el pensamiento surgido de la revolución inglesa”<sup>6</sup>. Por esta vía el Estado, como representante y garante de esa igualdad contractual, se constituye en una instancia de intervención frente al mercado y a los efectos indirectos desniveladores de la igualdad contractual: controla precios y combate los monopolios. De esta forma, la categoría de ciudadanía, al consagrar un espacio público al interior de la sociedad burguesa, desencadena una dinámica de la igualdad concreta, que se expresa a través de nuevas demandas. Sus consecuencias históricas se apreciarían en los dos siglos siguientes, cuando occidente fuera sacudido por movimientos sociales que exigieron nuevos derechos.

Esta dinámica histórica da lugar a una segunda emancipación, que no concierne ya al individuo liberado frente a los poderes de una sociedad tradicional, sino a formas concretas de subjetividad humana. La particularidad de esta emancipación radica, a juicio de Hinkelammert, en que los derechos que demanda este sujeto concreto no sólo no son alcanzados mediante una extensión de la libertad/igualdad contractual sino, que, por el contrario, están en conflicto con ella<sup>7</sup>.

6 F. Hinkelammert, “La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común”, *RSR*, 81.

7 “Pero en el siglo XIX esto se modifica radicalmente. El concepto de emancipación cambia [...]. Y esta nueva concepción de emancipación es una demanda frente a los efectos de la igualdad contractual, de la igualdad de

Esto significa que la imposición de la libertad contractual de compra y venta en el mercado como institución dominante origina un conflicto interno al sistema. El sujeto que plantea el conflicto no es el “salvaje” no incorporado a la sociedad burguesa, sino uno emergente del interior mismo de esa sociedad. Además, no reivindica el retorno a las sociedades anteriores, sino que afirma su libertad concreta frente a los efectos destructivos de la libertad contractual sobre el ser humano y denuncia que, bajo su institucionalización, reaparece la dominación solapada, supuestamente abolida por la primera emancipación. El paradigma teórico de esta nueva exigencia de emancipación lo formula Marx, cuando devela la inversión que acontece en el seno de la igualdad contractual: la lógica de la compra y venta, que se muestra como realización de la igualdad en la esfera de la circulación, oculta la desigualdad real de los hombres en la órbita de la producción<sup>8</sup>. La crítica marxista a la sociedad burguesa se realiza en nombre de la igualdad y dignidad humanas supuestamente requeridas y prometidas por la primera emancipación, para denunciar su no realización en el marco de la sociedad burguesa. El descubrimiento de Marx de la reaparición de la dominación bajo un ropaje nuevo –que no se sanciona como desigualdad legal sino que se realizan como transmisión de poderes en el intercambio de equivalentes–, de una desigualdad, que brota, por tanto, desde el interior de la igualdad contractual misma, se extiende, durante los dos siglos posteriores, desde la lucha obrera por el socialismo hacia otros ámbitos de afirmación del sujeto humano concreto: por la emancipación política de las mujeres, por la liberación de los esclavos, contra el racismo, por la independencia política de las colonias, por la preservación de la naturaleza, etc.

La nueva concepción del hombre que subyace a esta segunda emancipación produce un nuevo tipo de derechos humanos, que ahora se reclaman frente a discriminaciones que no pueden superarse mediante el aumento de la libertad contractual, y que requieren una respuesta desde otro campo, donde aparece el hombre como sujeto corporal, con derecho a alimentación, abrigo, vivienda, educación, salud, cultura, identidad, género, trabajo, etc. La segunda emancipación produce una rebelión contra los efectos indirectos de los resultados de la primera emancipación, que librados a su lógica interna de compra-venta operan la inversión de los mismos derechos humanos y su sustitución por la institución mercado.

La estrategia de globalización en curso, motorizada a partir de los años '80 es una respuesta brutal e irracional desde arriba a esta dialéctica emancipatoria que procede desde abajo, desde la resistencia de los afectados contra los efectos destructivos de la lógica del mercado. Por aquellos años se había vuelto evidente la necesidad de fundar un nuevo orden

Locke [...]. Se trata aquí de la segunda emancipación, la cual enfrenta los efectos destructores de la primera, sin por eso abandonarla. Luego, hay un conflicto interno derivado de la imposición de la libertad contractual de compra y venta en el mercado, de lo que la imposición del capitalismo significa”, en F. Hinkelammert, “La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común”, *RSR*, 84..

- 8 Hinkelammert remite a la siguiente cita de *El Capital*: “La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, sólo reinan la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham [...]. Al abandonar esa órbita de la circulación simple o cambio de mercancías, donde el librecambista vulgar va a buscar las ideas, los conceptos y los criterios para enjuiciar la sociedad del capital y del trabajo, parece como si cambiase algo en la fisonomía de los personajes de nuestro drama. El antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en *capitalista*, y tras él viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en *obrero suyo*; aquél, pisando recio y sonriendo desdeñoso, todo ajetreado; éste, tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propia pelleja y sabe la suerte que le aguarda: que se la *curtan*”, en C. Marx, *El Capital*, 2 ed., I, México, FCE, 1986, 128 s; cit. por F. Hinkelammert en “La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común”, *RSR*, 85.

económico y ecológico a nivel mundial, que limitara la racionalidad económica del mercado y le impusiera el respeto por la reproducción del hombre y de la naturaleza<sup>9</sup>. Sin embargo, la sociedad burguesa se negó entonces a afrontar ese desafío, prefirió negarlo y regresar a una forma de capitalismo puro –que había sido superado por la vía keynesiana después de la segunda guerra mundial–, cuya manifestación fue una política económica de *tabula rasa*. A partir de esta decisión, los ajustes estructurales realizados por los Estados, pero impulsados por las burocracias privadas, borraron los derechos humanos de la vida humana, dejando sin efecto conquistas históricas importantísimas, conseguidas a partir de las luchas seculares por la emancipación. Todos los derechos del ser humano como sujeto concreto fueron rápidamente anulados y marginados, sustituidos por la absolutización del mercado. No se trata, empero, de un regreso sin más a las declaraciones del siglo XVIII, pues el individuo propietario ha sido sustituido por las burocracias privadas, que, constituidas en un poder extraparlamentario de alcance mundial, dictan las políticas a los gobiernos, controlan los medios de comunicación y defienden su poder despótico en nombre de los derechos humanos. Su poder, no sometido al control público ni al voto democrático, ha socavado la democracia y ha convertido a los gobiernos en los apéndices del gran capital. “Se han transformado en la gran aplanadora del propio ser humano”<sup>10</sup>. En su entronización culmina la gran frustración de la modernidad: el hecho de que la emancipación desembocara en la dependencia más completa.

Hoy, el mercado global, empujado por las burocracias privadas de las empresas, ha devenido la institución absoluta. Y esa absolutización de la relación mercantil, ha conducido a la destrucción de la propia democracia liberal.

## 2. LA MODERNIDAD OCCIDENTAL: ILUSIONES Y MITOS DE LA SOCIEDAD DESENCANTADA

La referida dialéctica resistencia/institucionalización, motorizada por la lucha en pos de la emancipación frente al poder de turno, es inherente a la condición humana y, como tal, está presente a lo largo de todo el recorrido del hombre en la tierra; encontramos sus trazas en los mitos de los orígenes de antiguas civilizaciones y en la ideología neoliberal actual. Sin embargo, sólo en el marco de la modernidad este proceso dialéctico corre serios riesgos de quebrarse. Ello se debe a que la sociedad moderna produce y privilegia un tipo específico de racionalidad, basada en el dominio científico y técnico del mundo y del hombre mis-

9 Cfr. F. Hinkelammert, “El mercado como sistema autorregulado y la crítica de Marx”, *RSR*, 169-171

10 F. Hinkelammert, “La rebelión en la tierra y la rebelión en el cielo: el ser humano como sujeto”, *RSR*, 319. La estrategia de acumulación que conocemos como “globalización” arranca a partir de los años 70, cuando las grandes transformaciones tecnológicas, puestas al servicio del capital, permiten operar la conversión de las llamadas “multinacionales” en “empresas de producción mundial”, dirigidas por burocracias privadas, que incrementan su poder y subordinan a las burocracias públicas. Este análisis de Hinkelammert contiene una aguda crítica a las hipótesis de Max Weber, quien previó la transformación de la empresa privada en burocracia, pero desestimó su potencial destructivo, convencido de que la libre competencia frenaría su avance sobre el espacio de la ciudadanía. Por el contrario, Weber atribuyó a las burocracias públicas el peligro de acallar las demandas de los ciudadanos y establecer un poder mundial total. En este sentido, la evolución del capitalismo hacia la actual etapa de globalización desmiente categóricamente los temores y previsiones del gran sociólogo alemán. Cfr. “La crisis de poder de las burocracias privadas. El socavamiento de los derechos humanos en la globalización actual”, en *Revista de Filosofía*, N° 40, 2002-1, Universidad del Zulia, Maracaibo, 15-33.

mo, que le confiere al poder una capacidad de control y de disciplinamiento de las resistencias que lo enfrentan y de destrucción de las relaciones sociales y del entorno natural, de carácter inédito en la historia humana<sup>11</sup>.

La racionalidad moderna es una construcción histórico-cultural erigida a partir de una negación dialéctica de la cosmovisión antigua y medieval. Pero, precisamente por el carácter dialéctico de la negación puesta en juego, la modernidad no representa una mera ruptura con la tradición anterior; por el contrario, puede ser entendida como un proceso de secularización, en el cual los mundos trascendentes –los mitos de la reconciliación plena del hombre con Dios, con la naturaleza y con los otros hombres, en un ámbito “más allá” de esta vida– son reemplazados por mundos trascendentales. El problema que encierra esta sustitución-secularización radica en que ese más allá “mejor posible” proyectado, resultado de una idealización construida por abstracción, puede sufrir una distorsión en su función de orientación de la praxis. Esto sucede cuando se oblitera el carácter trascendental de esa utopía y se la considera como un mecanismo de funcionamiento perfecto fácticamente realizable a futuro.

Para Hinkelammert esto es, precisamente, lo que ha acontecido en el seno de la modernidad occidental. La Ilustración y las revoluciones burguesas sustituyeron el cielo religioso transmundano del cristianismo, no para abolirlo, sino para recuperarlo en una dimensión diferente: como mecanismos de funcionamiento perfecto, que son construcciones idealizadas, conceptos abstractos de perfección, no concebidos como ideas reguladoras de la práctica sino como ámbitos de plenitud posibles y alcanzables por un proceso de aproximación asintótica<sup>12</sup>.

La escalera que une la tierra con este nuevo cielo secularizado es el mito del “progreso infinito, producto de una alianza entre tecnología y empresa, laboratorio y fábrica”, que ha devenido en el fundamento de “una religión intramundana”. El mito del progreso o del crecimiento indefinido introduce una trascendencia externa a la vida humana, a la que impone una tensión hacia el futuro, resultado de la proyección infinita de los desarrollos técnicos presentes.

La ilusión del progreso, médula mítica de la modernidad, tensa el presente hacia el futuro y orienta los medios hacia los fines, desencadenando, en definitiva, la expansión de

11 Hinkelammert sostiene: “por primera vez tenemos la perspectiva de una catástrofe apocalíptica, la cual no será provocada por un jinete montado sobre un caballo blanco, sino producida por nosotros mismos. Nunca antes hubo algo semejante en la historia. Estamos frente al problema del suicidio colectivo de la humanidad. Hubo suicidios colectivos, así como mitos del suicidio colectivo de la humanidad. Sin embargo, después de la Segunda Guerra Mundial, la posibilidad fáctica de un suicidio colectivo de la humanidad la tenemos hoy por primera vez”; “Utopismos y utopías de la modernidad. Acerca de la *Crítica a la razón utópica*. Entrevista de Norbert Arntz”, en *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*, San José, DEI, 2001, 77.

12 “Los que exigen que la realidad se aproxime a estas idealizaciones, nunca sostienen que se las pueda alcanzar efectivamente. Pero tienen que pronunciarse sobre la relación entre la realidad y su ideal, expresado por un concepto de mecanismo de funcionamiento perfecto. En la ciencia moderna, lo usual es describir esta relación como una aproximación asintótica infinita, un concepto tomado de la matemática. [...] Se habla de curvas asintóticas, cuando una curva se aproxima cada vez más a un valor fijo, sin alcanzarlo nunca completamente. Cada punto de la curva está distante del valor fijo, al cual se aproxima, aunque la distancia se haga infinitamente pequeña. [...] Puede decirse que la curva llega a alcanzar el valor fijo, al cual se aproxima, en el infinito”; en F. Hinkelammert, “Sobre la concepción de sociedades perfectas en la metodología de las ciencias económicas”, inédito, San José, 2000, 22 p., 5.

un tipo de racionalidad reductiva: la racionalidad instrumental, guiada por la eficacia técnica y el rendimiento económico. Basada en un tipo de eficiencia fragmentaria y calculada, esta racionalidad no reconoce la reproducción de la vida como condición de posibilidad de la subsistencia de la totalidad del mundo y como criterio externo y anterior a la calculabilidad misma. Su esencia consiste en la subsunción de toda acción humana a un tipo de acción específica: la acción directa medio-fin, planificada a partir de decisiones fragmentarias y particulares de actores individuales, que orientan la producción y el consumo, la investigación empírica, el desarrollo y la aplicación de tecnologías, a partir del cálculo costos-beneficios y hacia la meta de la consecución de un grado máximo de eficiencia y de ganancia.

Esta orientación de la acción por el cálculo y la eficacia técnica, característica de la modernidad, comporta el desentendimiento por las consecuencias de la acción en cualquier ámbito que exceda la relación medios-fin. De esta forma, cualquier resultado indirecto de una acción directa, particular y fragmentaria, que afecte o comprometa la totalidad sociedad-naturaleza en la que esta se enmarca, es excluida de toda consideración y es conceptualizada como “efecto no intencional”, sobre el cual el actor individual carece de responsabilidad<sup>13</sup>.

La “irracionalidad de lo racionalizado”<sup>14</sup>, producida en el mundo actual como consecuencia de la absolutización de la acción directa fragmentaria, propia de la modernidad, se devela como el resultado histórico de una particular forma del utopismo moderno. En efecto, la actual estrategia de acumulación capitalista, que conocemos como “globalización”, es el ulterior producto del *ego imaginor* moderno. Sus orígenes se remontan a los siglos XVI y XVII, cuando, a medida que las relaciones mercantiles se transformaron en relaciones capitalistas de producción y se impuso la lógica del cálculo de utilidades como racionalidad dominante, apareció y alcanzó hegemonía la ideología que plantea que el orden es resultado, no de un plan premeditado de los poderes públicos, sino de la autorregulación del mercado. El mercado, especie de divinidad despojada de su carácter externo y trascendente, y convertido en un principio inmanente de funcionamiento perfecto, interviene como una instancia reguladora onnisapiente que, a partir del choque de intereses particulares de actores individuales en conflicto, realiza automáticamente el interés general<sup>15</sup>.

Muy pronto se hizo evidente el carácter mítico de esa ideología y el hecho de que esta lógica instrumental, orientada por la obtención de ganancias, producía efectos no intencionales de carácter destructivo: el socavamiento de las fuentes mismas de la riqueza (hombre y naturaleza)<sup>16</sup>. A medida que el desarrollo tecnológico acortó las distancias, “achicó” el planeta y aumentó su poder devastador, la destructividad de estos efectos no intencionales

13 Cfr. F. Hinkelammert, “Los derechos humanos frente a la globalidad del mundo”, *RSR*, 203-205.

14 “Irracionalidad de lo racionalizado” significa que “la acción es racional en términos del cálculo medio-fin, pero este sistema de cálculo se revela como irracional si se toman en cuenta los efectos no-intencionales, que produce inevitablemente como su subproducto”; F. Hinkelammert, “La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de globalización”, *RSR*, 345.

15 Adam Smith produce la formulación clásica de este mito con su metáfora de la mano invisible (automatismo del mercado). Cfr. F. Hinkelammert, “Los derechos humanos frente a la globalidad del mundo”, *RSR*, 200-203.

16 Lo señala Marx, cuando afirma: “la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador”, en *El Capital*, I, ed. cit., 482 s; cit. por F. Hinkelammert, en “El mercado como sistema autorregulado y la crítica de Marx”, *RSR*, 163.



se generalizó, dando lugar a las crisis globales: particularmente, la pauperización creciente de la población, la alteración irreversible de la naturaleza y los problemas de violencia que afectan la convivencia humana<sup>17</sup>. Estas crisis han alcanzado hoy tal magnitud, que ponen en riesgo las bases de sustentación de la vida misma a nivel del planeta. Son el síntoma de la barbarie inmanente al sistema regulado por la racionalidad medio-fin; en tal sentido, demuestran que el orden desarrolla tendencias autodestructivas y nos advierten sobre un asunto decisivo: el “asesinato es un suicidio”<sup>18</sup>.

El aserto remite a una realidad primaria, que la supremacía del sujeto calculante, del individuo poseedor, no puede obviar: el ser humano es un ser corporal, esto es, es un sujeto de necesidades que convive con otros sujetos vivientes y necesita de ellos. La reproducción de la propia vida requiere que él mismo y los demás hombres permanezcan integrados en el circuito natural de la vida humana.

A Hinkelammert le interesa enfatizar el carácter no idealista de la resistencia frente al sistema y a su racionalidad/irracionalidad. La resistencia no se realiza en nombre de ideales inmaculados, relativos a un deber-ser de tipo esencial a una “naturaleza humana” hipostasiada y colocada más allá de la historia y de las necesidades materiales del sujeto viviente y corporal. Se resiste en nombre del interés material más primario y concreto: el de seguir viviendo. Ahora bien, este interés material primario –sobre el que se funda, a nuestro juicio, una ética materialista del bien común en contraposición a cualquier ética idealista– supone poner entre paréntesis el interés del cálculo egoísta, según el cual cada uno se salva aplastando al otro o superándolo en el marco de la libre competencia entre iguales.

La satisfacción de las necesidades corporales es útil porque de lo contrario se termina la posibilidad de la vida. Es una utilidad que plantea, además, una necesidad ética ineludible, ubicada más allá del ámbito de las opciones o las preferencias. Pero sucede que esta ética no opcional sino necesaria, que atiende a las condiciones de posibilidad de la vida misma, surge del campo de lo útil, pero enfrenta la utilidad calculada cuya lógica destruye todo lo útil. Ahora bien, el tipo de utilidad y el tipo de interés material que está en juego, no son los del *homo economicus*, sino los de cada uno como miembro de un conjunto, como sujeto viviente, corporal y natural, cuyo respeto se exige porque es la condición de la propia vida. En este sentido, el ser humano como sujeto no se sacrifica por otros, no renuncia a su interés en aras de una consideración del otro en términos de entrega o generosidad: descubre que solamente puede vivir con los otros, y que para vivir es necesario no sacrificar a otros.

En el ámbito del individuo calculador el interés particular aparece como contrapuesto al del otro y al de la naturaleza. Parece legítimo, entonces, el sacrificio: sacrifico al otro y a la naturaleza para salvar mi pellejo. Pero esto no es más que una falacia, pues la puesta en

17 Una expresión de tales crisis globales en la economía actual es el “estancamiento dinámico”; sobre este tema, Cfr. F. Hinkelammert, “El estancamiento dinámico y exclusión en la economía mundial”, en *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista*, N° 22, Año VII, Buenos Aires, otoño de 2003, 5-54.

18 Dice el autor: “La otra cara de la autorrealización resulta ser la afirmación del otro, e incluida en él, también la de la naturaleza. No podemos asegurar nuestra vida destruyendo la vida del otro. Tenemos que afirmar también la vida del otro. Esto nos permite resumir esta globalización en pocas palabras: el asesinato es un suicidio”; F. Hinkelammert, “El asesinato es suicidio: cortar la rama del árbol en la cual se está sentado”, en *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, 2 ed., San José, DEI, 1998, 265 (en adelante: EGS).



marcha de la lógica del cálculo desencadena la un espiral de violencia y destrucción, que demuestra lo contrario: el individuo calculador, al totalizar el cálculo, no sólo sacrifica a los otros y a la naturaleza, también se sacrifica a sí mismo en el altar del mercado, pues socava las bases de la propia vida y produce las amenazas globales.

La afirmación del sujeto parte de un juicio de base: no es posible una vida feliz sin que el otro –incluida la naturaleza– la tenga también. Destruir al otro para vivir uno, es una lógica basada en la ficción de una forma de subjetividad abstracta y reductiva, que desemboca en la autodestrucción. De allí se deriva el carácter del sujeto como instancia intersubjetiva, no individual. La intersubjetividad es condición indispensable para que el ser humano llegue a ser sujeto.

En síntesis, el hombre es una totalidad socio-natural, que necesita integrarse con los demás hombres y con la naturaleza. El circuito natural de la vida humana supone, como elemento suyo, la división social del trabajo y la interdependencia de los productores, entre ellos y con la naturaleza. El “asesinato es suicidio” porque el sujeto viviente posee carácter intersubjetivo. Ignorar el carácter de la vida como condición de posibilidad de la subsistencia humana, supone decretar una sentencia de muerte para el otro, para la naturaleza y para sí mismo<sup>19</sup>.

En la ponderación del capitalismo global como resultado de la sacralización de la institución mercado, late la crítica de Hinkelammert a la razón utópica como dimensión inherente a la modernidad. Esta crítica parte de considerar la proyección de utopías como una dimensión inevitable del pensamiento, que permite pensar lo imposible deseado y despejar, a partir de ello, el espacio de realización de lo posible. Sin embargo, el autor advierte que una de las facetas de la dominación desplegada por el sujeto moderno en su afirmación de sí como amo del mundo, es la construcción de utopías proyectadas en el futuro y pensadas como modelos de perfección y plenitud humanas efectivamente alcanzables en el tiempo a partir de una aproximación asintótica. En esta operación, la razón utópica resulta presa de una ilusión trascendental: proyecta conceptos abstractos y los concibe como una “totalidad-presente”, esto es, como alcanzable mediante un acercamiento paulatino. Al concebirse la totalidad como disponible a la mano, el horizonte de posibilidad abierto por la orientación utópica resulta inmediatamente obturado. El resultado es la sacralización del *statu quo*, que, desde esa perspectiva, deviene o bien la meta ya alcanzada o bien una etapa en un camino que conduce, por aproximación asintótica, a una plenitud real. La utopía, en este caso, se vuelve funcional a la sociedad real, ya no la interpela, no devela la ausencia que gime en su seno; pierde por tanto, toda capacidad crítica<sup>20</sup>.

Por tanto, la crítica de la razón utópica que propone Hinkelammert no es ella misma antiutópica; por el contrario, lo que busca es iluminar la falacia de la ilusión trascendental,

19 “El ser humano como sujeto no es una instancia individual. La intersubjetividad es condición para que el ser humano llegue a ser sujeto”; F. Hinkelammert, “La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de globalización”, *RSR*, 348.

20 La crítica sistemática a la tendencia utópica de la razón moderna ha sido desarrollada por Hinkelammert en su obra *Crítica de la razón utópica* (Bilbao, Desclée de Brouwer y Junta de Andalucía, 2002, 400 p), donde ha sometido a un análisis riguroso las diversas formulaciones utópicas que subyacen a las sociedades actuales: la neoliberal, la conservadora, la anarquista, y la propia del socialismo soviético (en adelante, citamos esta obra como *CRU*).

que atribuye carácter empírico a los principios trascendentales de la razón humana<sup>21</sup>. Sólo si la utopía se piensa como una idea reguladora o una “totalidad ausente”, en el sentido de nunca presentificable en términos efectivos, se convierte en un instrumento que permite reclamar la plenitud humana negada en la totalización real.

### 3. EL GRITO DEL SUJETO Y LA FORMULACIÓN DEL BIEN COMÚN

Como otras expresiones del pensamiento utópico moderno, la ideología neoliberal del mercado total es una utopía del progreso de aspiración universal, que promete la unidad del género humano alrededor de una institución sacralizada —el mercado—, verdadero mecanismo de legitimación del sistema social existente. Pero a diferencia de otras utopías, ciertamente menos peligrosas, en este caso se trata de una que, en nombre de la *Realpolitik*, demoniza todas las demás utopías libertarias y se hace pasar por anti-utopía<sup>22</sup>. Proclama el “fin de la historia”, combate todas las formas de resistencia que se le oponen y las interpreta como factores distorsionantes de su lógica y de su afán expansionista; de este modo, el proceso destructivo se acelera a riesgo de alcanzar un punto de no retorno, a partir del cual ya no sea posible evitar el suicidio colectivo de la humanidad.

La mundialización del capital mercantil, industrial y financiero, es la expresión extrema de la totalización de la relación mercantil, de su elevación como institución sacralizada por encima de la vida humana y la naturaleza. Para desanimar todo intento de búsqueda de alternativas, la estrategia de globalización necesita apoyarse en una cultura de la desesperanza, y promueve, por tanto, la convicción de que el ser humano, tratado como superfluo, realmente lo es<sup>23</sup>. En el seno de esta cultura, las rebeliones se transforman en movimientos espontáneos, sin capacidad efectiva de cambio, que no alcanzan a conmover el sistema. Sin embargo, aparecen también movimientos contestatarios, portadores de la idea de que “un mundo mejor es posible”. Se manifiestan en ocasión de las reuniones de los organismos financieros internacionales (Seattle, Davos, Praga, Génova, Porto Alegre, Cancún), y promueven un pensamiento en términos de alternativas, con una doble orientación: apuntan a reformular la globalización como estrategia de acumulación de capital, que amenaza el mundo global como totalidad, y promueven una cultura de la esperanza.

21 El término “trascendental” remite al pensamiento de Kant y, de modo particular, a su consideración de la razón como origen de principios incondicionados (no empíricos), que no surgen de la experiencia ni encuentran en ella una referencia inmediata, pero que remiten a la totalidad de las condiciones de toda experiencia posible. La razón, a través de sus ideas, puede conceptualizar lo incondicionado, como aquel conjunto de condiciones que comprende toda experiencia pero que no puede ser objeto de experiencia. Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, México, Porrúa, 1977, 168-174; y F. Hinkelammert, “Prólogo” y “El realismo en política como arte de lo posible”, *CRU*, 15; 367.

22 Cfr. F. Hinkelammert, *El diablo y su historia en el interior de la historia de la Modernidad*, particularmente las páginas correspondientes a “La conspiración comunista mundial” y “La conspiración terrorista mundial” (31-34), San José, inédito, 38 p. (en adelante: *DHHM*). También: F. Hinkelammert, “Del cautiverio de la utopía por las utopías conservadoras y el espacio para las alternativas”, *CRU*, 277-294.

23 La expresión ideológica más pura del capitalismo global actual es el antihumanismo nihilista, que renuncia a cualquier utopía anterior, basada en el “interés general”, y abraza la mística de la muerte. Sobre este tema, Cfr. F. Hinkelammert, “El capitalismo cínico y su crítica: la crítica de la ideología y la crítica del nihilismo”, *EGS*, 231-245 y “Teoría del valor y teorías de los valores: el valor de uso (corporalidad) y sus negaciones”, en *Determinismo, caos, sujeto. El mapa del emperador*, San José, DEI, 1996, 123-141 (en adelante: *DCS*).

El desarrollo y consolidación de una alternativa teórico-práctica, capaz de evitar la constitución de un poder político total, complementario del poder económico de las burocracias privadas en el mercado global, exige la recuperación urgente del horizonte de la emancipación humana. Para ello es necesario articular las resistencias mundiales con la exigencia del **bien común**. Ahora bien, no se trata, para Hinkelammert, de un bien común concebido en términos apriorísticos, anterior a la sociedad y expresado en leyes naturales vigentes para todo tiempo y lugar; por el contrario, es una idea reguladora formulada por un sujeto a partir de la experiencia histórica particular: la experiencia de que la universalización del mercado degrada la condición humana y pone en riesgo la sustentabilidad de la vida.

Esa experiencia nos muestra que la única posibilidad de evitar el desastre que se anuncia en las crisis globales en curso es la resistencia de los afectados, que, precisamente, en la misma medida en que resisten, afirman su carácter de sujetos vivientes en oposición al sistema. La sociedad deshumanizada actual objetiva lo humano, lo subordina a la lógica del cálculo, lo sacrifica en aras de los fines del mercado, lo priva de su dignidad como sujeto. En la medida en que el ser humano aplastado y reprimido por la totalización de la racionalidad medio-fin se resiste y enfrenta la irracionalidad de lo racionalizado, deviene sujeto viviente. Su conformación como sujeto surge de esa misma oposición, en el transcurso de la cual resulta posible recuperar su condición humana en nombre de una racionalidad diferente: no la racionalidad-irracionalidad de las acciones particulares calculadas del individuo, sino la racionalidad del sujeto como ser vivo, corporal, integrado al conjunto social y natural (sociedad y naturaleza), sin el cual no es posible la vida misma<sup>24</sup>.

El devenir sujeto del hombre, en el marco de la sociedad del mercado global, se manifiesta como “grito”, como rebeldía ante la destrucción de la unidad hombre-naturaleza y hombre-hombre, como reclamo por la plenitud humana, la libertad y la dignidad negadas en la totalización real de la lógica del cálculo de utilidades.

El bien común es la formulación positiva de ese reclamo. Consiste, por tanto, en una alternativa que surge históricamente a partir de la autodestructividad del sistema y que formula positivamente todo lo que está implícito en la solicitud del sujeto que grita. El significado del bien común se despeja ante la necesidad de enfrentar las crisis globales, que ponen en evidencia la necesidad de asumir la responsabilidad frente a los efectos indirectos de la acción y de reformular la estrategia de acumulación actual como condición de posibilidad de la propia subsistencia de la sociedad. Por tanto, la ética del bien común se distingue por esa dimensión de responsabilidad de la acción, y, en esa medida, se opone a la ética del mercado y a su confianza irresponsable en la armonización espontánea de los intereses particulares en un “interés general”.

Acorde a la crítica de la razón utópica que atraviesa todo el pensamiento de Hinkelammert, la formulación del bien común supone un desarrollo dialéctico abierto: nunca puede alcanzarse de modo pleno, porque no consiste en la proyección de una meta futura a

24 *Individuo y sujeto* se revelan, por esta vía, categorías contrapuestas. La subordinación del ser humano a la lógica de las acciones medio-fin equivale a su objetivación, a su aplastamiento. En el límite, el *homo economicus*, entendido como individuo poseedor sometido a esta lógica, es el sujeto aplastado, transformado en objeto. Cfr. F. Hinkelammert, “La vuelta del sujeto reprimido frente a la estrategia de globalización”, *RSR*, 341-351.

la que nos acercamos asintóticamente, ni en un programa que se aspira a realizar –según el modelo medio-fin que constituye la modernidad como tal–, sino en una “ausencia trascendental”, que no corresponde a ningún objeto de experiencia posible, pero que conforma un horizonte desde el cual se interpela y se juzga cualquier totalización en curso<sup>25</sup>.

El carácter abierto de la dialéctica histórica y la propia condición humana –que afirma su libertad cuestionando la legitimidad de las instituciones, pero que no puede prescindir de ellas–, plantean la necesidad de reconocer, en el punto de partida del enfrentamiento con el sistema, que una vez producida su transformación en nombre del bien común, las propuestas formuladas inicialmente contra su lógica destructiva pueden volcarse nuevamente, una vez integradas en él, contra el ser humano. La exigencia del bien común cambiará entonces. Por tanto, el bien común nunca es una meta empírica, sino un horizonte trascendental, una idea reguladora que orienta el camino de la afirmación de la libertad.

Esta concepción del bien común como “ausencia trascendental”, que nunca estará disponible como presencia efectiva y empírica, supone la reformulación del concepto de *praxis* en el sentido de una intervención siempre renaciente frente a la permanente tendencia a la sacralización de lo vigente. Por este camino deviene posible pensar el cambio como un perenne ejercicio de transformación que recomienza en cada presente, siempre sostenido en la convicción de que la ausencia no puede abolirse, pues es el indicio de la paradójica condición de un ser que aspira a la infinitud y a la transparencia, y tiene que realizarse en el marco de la finitud y la opacidad.

#### 4. UNA ÉTICA DE LA RESISTENCIA Y DE LA MEDIACIÓN

La emancipación humana, entendida como un proceso dialéctico en el que la lucha por el reconocimiento de derechos cuaja en formas de institucionalidad, que cristalizan y oprimen al sujeto e impulsan de nuevo la resistencia, encuentra su punto de inflexión actual en el enfrentamiento del sujeto vivo con el mercado global, como sistema que lo aplasta. En este contexto, el bien común se expresa como exigencia de transformación del sistema. Sin embargo, esta exigencia no debe plantearse en términos de una abolición del sistema (mercado y dinero). En este punto, Hinkelammert desarrolla una visión crítica tanto de la utopía marxiana como de sus derivaciones en el pensamiento soviético posterior. Acuerda con Marx en la crítica a la sociedad capitalista en tanto “imposible” (en el sentido de insostenible): por su lógica destructora de las fuentes de la riqueza, es un tipo de sociedad incompatible con la reproducción de la vida humana. La afirmación de la vida como condición de posibilidad de cualquier sistema social viable, plantea la exigencia de producir un control consciente de la ley del valor. Sin embargo, suponer que las relaciones mercantiles pueden ser abolidas completamente es proyectar una ilusión utópica similar –inversa pero gobernada por la misma racionalidad instrumental moderna– a la del mercado total como mecanismo de funcionamiento perfecto<sup>26</sup>.

25 El concepto de bien común como “ausencia trascendental” fue desarrollado por F. Hinkelammert en sus clases, en el marco del Seminario de Investigadores Invitados, realizado en San José, Costa Rica, entre agosto y noviembre de 2000.

26 Para Hinkelammert, “el problema en la teoría de Marx no descansa precisamente sobre su análisis del capitalismo [...] sino en su imaginación de una alternativa [...]. Cuando Marx describe al capitalismo como un orden que surge como reacción al desorden producido por este mismo capitalismo, da sin duda una imagen rea-

De la insostenibilidad del capitalismo se sigue la necesidad de la transformación social en un sentido socialista y democrático, acorde al fin de la sobrevivencia de la humanidad. Pero no se sigue la afirmación de un tipo particular de sociedad (ya sea la asociación de productores libres que coordinan directamente su división del trabajo, en Marx, o la coordinación *a priori* de todas las relaciones económicas, en el socialismo soviético). Y ello por dos razones complementarias, ambas derivadas de la concepción antropológica inherente al pensamiento de nuestro autor:

En primer lugar, la reproducción de la vida humana como criterio para juzgar cualquier estructura social y cualquier formulación ética, es un concepto negativo: exige no convalidar una determinada forma de organización social y política, en la medida en que ponga en riesgo la vida misma, pero no postula, en cambio, la necesidad de una forma de sociedad determinada. El error de Marx consiste en haber convertido indebidamente ese criterio negativo en positivo, tal como sucede cuando se proyecta una *societas perfecta* como única alternativa posible. En este mecanismo opera la razón utópica moderna, no sometida a crítica, que plantea de nuevo una meta a alcanzar en términos de aproximación asintótica a un fin de la historia predeterminado e hipostasiado, que juzga sobre el presente en términos maniqueos de condena o sacralización absolutas.

En segundo lugar, las relaciones mercantiles y el cálculo en dinero, que “están sofocando la vida humana”, no pueden, empero, ser abolidos porque su surgimiento no se debe exclusivamente a la aparición contingente de la propiedad privada. Además de esta razón histórica existe una explicación de la aparición del mercado y del dinero que remite a la condición finita y fragmentaria –no superable– del conocimiento humano mismo<sup>27</sup>.

En efecto, la coordinación de la división social del trabajo, en tanto es un producto de la práctica social e histórica de los hombres, está sujeta a las propias limitaciones de nuestra capacidad cognitiva. A partir de un cierto grado de complejidad social, el desarrollo de la división social del trabajo, como sistema interdependiente en todos sus componentes, deja de ser susceptible de una coordinación directa y *a priori*, basada en el conocimiento suficiente de todas las variables puestas en juego. Las relaciones mercantiles suplen esta limitación del conocimiento, produciendo una coordinación *a posteriori* e indirecta del siste-

lista y objetiva del capitalismo. Pese a eso, Marx sigue preso de la ilusión trascendental de un orden apriorístico y determinista. Por eso la alternativa al capitalismo que él esboza –socialismo o comunismo, asociación de productores libres o Robinson social– designa también un orden determinista [...], que] debe sustituir a un orden que surge como reacción a desórdenes [...]. De esta visión esquemática surge el socialismo soviético, que quiere realizar por medio de un plan central un tal determinismo del orden. Si bien Marx no concibe algo parecido a una planificación central, elabora la ilusión trascendental correspondiente”. Esto sucede, según el autor, cuando Marx insinúa la superioridad de una coordinación *a priori* de la división social del trabajo, producida conscientemente por los productores, en relación con el equilibrio compulsivo, impuesto *a posteriori* por el mercado a espaldas de los productores, mediante el mutismo de los cambios de los precios de las mercancías (Cfr. C. Marx, *El Capital*, I, ed. cit., 289s). Prosigue Hinkelammert: “Tomada la imagen de una coordinación *a priori* como una meta por hacer, por realizar efectivamente, y no apenas como una referencia o una especie de ‘idea regulativa’, se transforma en una ilusión trascendental [...]”. Sin embargo, toda constitución de un orden apriorístico y determinista es imposible y jamás resultará, porque aspira más allá de lo que es la *conditio humana* [...]. No se trata de [realizar] una libertad *a priori* de leyes que se imponen a espaldas de los actores, como pudo ser entendido el análisis de Marx, sino de un conflicto continuo y constante para disolver las fuerzas compulsivas de los hechos –en el grado que sea posible– por medio de la acción asociativa o solidaria”; en F. Hinkelammert, “Determinismo y autoconstitución del sujeto: las leyes que se imponen a espaldas de los actores y el orden por el desorden”, *DCS*, 252-259.

27 Cfr. F. Hinkelammert, “Leyes universales, institucionalidad y libertad: el sujeto humano y la reproducción de la vida real, *CRU*, 327-332.

ma. Cuanto más avanza la división social del trabajo es menos reversible la institucionalización de las interrelaciones por el mercado, que supondría un regreso a sistemas de producción anteriores y menos eficientes en términos de productibilidad del trabajo.

Para Hinkelammert, la exigencia de superar el capitalismo surge a partir de la evidencia de los desastres que produce el automatismo del mercado. De allí se plantea la necesidad de una adecuada planificación económica, que asegure la racionalidad a partir de una división social del trabajo, capaz de solventar las necesidades. Esta es la finalidad de la planificación económica, que garantiza la autonomía de decisión del sujeto humano respecto de la distribución de los ingresos y del empleo; pero esta necesidad no debe plantearse en términos de una polarización excluyente y maniquea entre mercado y plan.

La planificación cumple la función de asegurar la satisfacción de las necesidades y la reproducción de la vida. No sustituye al mercado sino a la incapacidad del automatismo del mercado para producir una tendencia al equilibrio. Así como el mercado suple la falta de un conocimiento completo, la planificación suple la incapacidad del mercado para asegurar el equilibrio económico; y, aunque ningún plan pueda lograr un equilibrio pleno, siempre podrá evitar, al menos, las catástrofes económicas y sociales producidas por el automatismo del mercado.

El ser humano aspira a la libertad, y la condición de posibilidad de la libertad es la reproducción de la vida real. Pero ni la planificación ni la autonomía empresarial son, en sí mismos, el ámbito privilegiado de la libertad. Ambas carecen de una legitimidad originaria que las exima de tener que justificar su extensión más allá de su esfera de acción necesaria. La relación entre ambas instituciones (mercado/plan) debe concebirse en términos de un equilibrio entre sus actividades respectivas. “La planificación tiene que extenderse en un grado tal que quede asegurado el equilibrio económico de la división social del trabajo, en los términos del pleno empleo garantizado para todos y una correspondiente satisfacción de sus necesidades vitales como resultado de su trabajo. No hay ninguna razón para extender la planificación económica más allá de este punto, pero de ninguna manera puede abarcar menos que eso. Este mismo criterio nos delimita la autonomía empresarial. Esta no puede reivindicar un ámbito más allá de aquel que permite garantizar la reproducción de la vida real de todos por medio de la planificación, pero no hay tampoco ninguna razón para que sea menor que éste”<sup>28</sup>. Cualquier intento de exceder ese límite sólo puede justificarse a partir de argumentos puramente ideológicos, basados siempre en algún tipo de ilusión utópica.

La utopía de la libertad trascendental es el horizonte de un desarrollo puro y completo de la vida, que motiva la acción, pero no indica una dirección unívoca hacia una meta prefijada, y es inaccesible en términos efectivos. En relación con ese imposible, la realización de la libertad, en un sentido democrático y socialista, sólo puede afirmarse por la orientación de un criterio de delimitación entre planificación y autonomía empresarial. Ese criterio nunca puede postular un modelo de sociedad determinado, sino que ofrece una perspectiva, que, partiendo del carácter subsidiario de toda forma de institucionalidad respecto del sujeto humano, despeja, en cada circunstancia histórica dada, las transformaciones sociales y políticas posibles, a fin de promover efectivamente la satisfacción de las necesidades de todos a través de la inserción universal en la división social del trabajo. Esta



perspectiva abre un abanico amplio de sociedades posibles, y sólo excluye aquellas formas de institucionalidad que, por su carácter sacralizado, ponen en peligro el circuito natural de la vida humana y conducen hacia el suicidio colectivo de la humanidad.

Ese criterio de delimitación entre mercado y plan debe garantizar la base real de la reproducción de la vida de todos, que es la condición de posibilidad de cualquier horizonte de emancipación humana; sin embargo, ello no significa que la satisfacción de las necesidades básicas constituya, en sí misma, la meta de la emancipación. Es, más bien, la condición material previa para que la emancipación sea posible y, en tal sentido, constituye su piso, no su techo. En cualquier sociedad histórica se plantea una tensión entre el nivel de satisfacción de las necesidades institucionalmente organizado, y la proyección de una satisfacción posible, más plena y abarcativa, que impulsa la crítica de las instituciones existentes. Por eso, la satisfacción de las necesidades básicas no es estática, sino que se desarrolla en el proceso histórico mismo. Y la dinámica de ese proceso procede de la imaginación trascendental, por la cual la idealización de la satisfacción subjetiva de las necesidades plantea la necesidad de reformular y cambiar las instituciones dadas. Esa puesta en movimiento de la historia nace siempre del reconocimiento entre sujetos como tales, un reconocimiento que excede el marco institucional, rompe sus límites y orienta la praxis hacia la universalidad humana trascendental, en el sentido de la eliminación de las opresiones, discriminaciones y explotaciones. Sin embargo, las emancipaciones que brotan de este suelo requieren una respuesta institucional para afirmarse y generalizarse. Sin instituciones y leyes no es posible la satisfacción de las necesidades humanas<sup>29</sup>.

De los sujetos que se reconocen mutuamente y llevan este reconocimiento al nivel de la imaginación trascendental, surge el dinamismo de la historia, que siempre está impulsada por la realización de una emancipación más plena. En cambio, del hecho de que esta relación entre sujetos no pueda prescindir de la mediatización institucional, surge la dominación. Su raíz última es la necesidad de coordinar mediante algún tipo de institución la división social del trabajo, como consecuencia de la imposibilidad de un conocimiento perfecto que permita una coordinación directa. Esta coordinación contiene siempre un elemento de dominación, que no puede suprimirse porque de ella depende la organización del proceso productivo y toda su eficacia técnica y formal. De la específica forma de articulación de la dominación con la satisfacción de las necesidades, depende el grado y tipo de explotación y opresión generadas por la dominación.

A partir de la imposibilidad de abolición de la dominación, la acción política debe concebirse como el esfuerzo por reestructurarla de manera que sea posible minimizar la

29 El autor lo expresa en estos términos: "Pero la satisfacción de las necesidades básicas –poder contar a partir del propio trabajo con alimentación, techo, salud, educación, etc.– no equivale a la satisfacción de *todas* las necesidades. Ningún sistema institucional satisface jamás el conjunto de todas las necesidades. A la satisfacción de éstas se llega por la relación subjetiva entre sujetos que comparten lo que haya, sin excluir potencialmente a nadie. Ahora bien, para que esto satisfacción de las necesidades pueda progresar, la satisfacción de las necesidades básicas es condición objetiva, pero no es más que eso. Por lo tanto, aparece una tensión entre el nivel de satisfacción de las necesidades básicas institucionalmente organizado, y la satisfacción de las necesidades que, muchas veces, rompe institucionalizaciones y comparte la vida en el reconocimiento subjetivo. A partir de esta tensión se reproduce constantemente la imaginación trascendental, y a la luz de ella es desarrollada la satisfacción de las necesidades [...]. Por esta razón la satisfacción de las necesidades básicas no es algo estático, sino que se desarrolla con el proceso histórico mismo. Sin embargo, la dinámica de este proceso proviene de la imaginación trascendental como idealización de la satisfacción subjetiva de las necesidades, que plantea por la mediación institucional, el cambio de las mismas instituciones"; *Ibidem*, 352.



opresión y la explotación. Se trata de promover la transformación de la dominación en el sentido de que la vida de todos sea lo más digna y humana posible. Para ello, más allá del control consciente de la ley del valor, es necesario además “el control consciente de todo el proceso de institucionalización y, en este sentido, del control democrático de la dominación”<sup>30</sup>. Ello supone aspirar a una institucionalidad que no sólo satisfaga las necesidades económicas de todos, sino que además respalde constantemente la emergencia de nuevos derechos humanos que surgen a partir de las relaciones entre sujetos que se reconocen. La satisfacción de las necesidades básicas es la base de la emancipación humana, pero no es suficiente; es la condición material para el desarrollo sostenible de los derechos humanos, pero no los agota en sí misma.

La dominación se expresa en leyes e instituciones, y conforma una determinada legalidad. Pero legalidad no es sinónimo de legitimidad. La ley sólo es legítima en la medida en que está al servicio del despliegue de las potencialidades humanas, para lo cual debe, como mínimo, resultar compatible con la sobrevivencia de la humanidad y de la naturaleza. Por su propia inercia, todo sistema de leyes e instituciones tiende a la irracionalidad, a su sacralización y a la subordinación del hombre y el medio natural a sus propios fines. En el otro extremo, la exigencia de legitimidad y de racionalidad procede siempre de la resistencia frente al sistema.

Dado que la sociedad tiene que basarse en una legalidad institucional, su grado de racionalidad dependerá de la resistencia en nombre de la sobrevivencia humana. Es la resistencia la que interpela a las instituciones y exige su sometimiento a las condiciones de vida del hombre; impone así una mediación entre el criterio formal-racional de la legalidad y el criterio concreto de la vida humana, y obliga a reformular la ley y las decisiones tomadas a partir del cálculo medio-fin en el sentido de la satisfacción de las necesidades, la reproducción de la vida y la emancipación. La racionalidad de la sociedad es, por tanto, el resultado de un conflicto constante entre legalidad y legitimidad.

La ética del bien común surge en conflicto con el sistema y se le opone. Se expresa como resistencia frente al mercado, que amenaza y distorsiona la vida del hombre y de la naturaleza. El sistema, por su parte, interpreta como distorsiones del mercado las exigencias del bien común, y procura eliminarlas o anularlas. Hay, por tanto, un conflicto entre dos posiciones antagónicas: de un lado, el sujeto que resiste y exige el bien común; de otro, las relaciones mercantiles. Sin embargo, a partir de esta contradicción irresoluble, Hinkelammert sostiene que la ética del bien común debe aspirar al equilibrio entre los dos polos del conflicto (resistencia del sujeto vs. relaciones mercantiles), y no a la eliminación de la instancia institucional del conflicto. La razón de esta afirmación se encuentra en que la vida humana necesita de ambos polos para reproducirse, aunque el conflicto entre ellos aparezca necesariamente<sup>31</sup>.

30 *Ibid.*, 354.

31 “La ley absoluta y la negación absoluta de la ley son los extremos de la polarización posible[...]. Son perfectamente maniqueos, un polo surge para destruir al otro. El sujeto en su corporeidad no se puede hacer valer sino por la mediación entre el polo de la ley y la autoridad y el polo de la crítica de ley y autoridad en nombre de la vida humana. La única referencia válida para esta mediación es la posibilidad de otro mundo, en el cual todos caben, todos los seres humanos y la naturaleza también”; F. Hinkelammert, *DHHM*, 35.

El sistema se rige por un tipo de eficiencia fragmentaria, basada en el cálculo costo-beneficio, que no considera los factores no calculables ni los efectos indirectos de las acciones directas. En nombre del bien común, el sujeto resiste, interpela al sistema y le exige someter el cálculo de utilidad a determinados valores —el respeto al ser humano, a todas las dimensiones de su vida y a la vida de la naturaleza—, anteriores al cálculo mismo. Estos valores resultan de la experiencia subjetiva del reconocimiento mutuo de los seres humanos y la relación con la totalidad del mundo como sistema interdependiente, cuyo conocimiento en detalle nos está vedado. No son leyes o normas, sino criterios para discernir e interpelar a las leyes, normas e instituciones. Su fuerza no radica en la legalidad, sino en la resistencia que la enfrenta en nombre de la legitimidad. Por su introducción en el sistema, limitan el campo de acción de la eficiencia fragmentaria, en nombre de un tipo de eficiencia de signo distinto, que podemos llamar “reproductiva”, pues aseguran la reproducción de la vida y, con ella, la del propio sistema, que, sin este límite, tiende a la autodestrucción<sup>32</sup>.

El reconocimiento de esos valores humanos es paradójico y conflictivo, pues, sin él, no resulta sostenible el mundo basado en decisiones calculadas y fragmentarias. Hay un conflicto entre la necesidad del cálculo fragmentario que rige las instituciones (y el mercado, en particular) y la necesidad de limitar ese cálculo por valores que están más allá del cálculo mismo. En el seno de ese conflicto, el bien común es un proceso, en el cual esos valores “son enfrentados al sistema para interpellarlo, transformarlo e intervenirlo”<sup>33</sup>.

## 5. LA EMANCIPACIÓN HUMANA HOY: CIUDADANÍA CIVIL Y NUEVO CONSENSO

La ética del bien común, como ética de la mediación, supone adoptar la perspectiva de la institucionalización de la satisfacción de las necesidades humanas, que despeja la consideración de un tipo de subjetividad humana diferente al individuo privado y al ciudadano político. Frente a ambas abstracciones, se trata de atender al sujeto vivo, dotado de cuerpo y de determinaciones concretas, que, para no morir, requiere una institucionalidad que asegure la posibilidad de su desarrollo, la efectiva realización de un proyecto de vida en el marco de condiciones materiales garantizadas por instituciones.

En este sentido, la democracia socialista que propone Hinkelammert es deudora de las dos emancipaciones humanas desplegadas a partir de las revoluciones burguesas. No

32 La racionalidad reproductiva “se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana” y concierne al sujeto. “Es la racionalidad del circuito natural de la vida humana. Ninguna acción calculada de racionalidad medio-fin es racional si en su consecuencia elimina al sujeto que sostiene esta acción [...]. Para poder enfocar esta otra racionalidad reproductiva, tenemos que visualizar al actor más allá de sus relaciones medio-fin. Lo vemos entonces como sujeto. Como tal no es un fin, sino condición de la posibilidad de los fines [...]. Como sujeto puede ser considerado como el conjunto de sus fines posibles, pero la realización de cualquier fin tiene como condición de posibilidad que su realización sea compatible con su existencia como sujeto en el tiempo. Sin no asegura esta compatibilidad, el sujeto destruye su propia posibilidad de existir”; en F. J. Hinkelammert y H. Mora, *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*, San José, DEI, 2001, 105-107.

33 F. Hinkelammert, “La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común”, *RSR*, 99. Para completar el sentido de su afirmación, Hinkelammert cita al subcomandante Marcos: “te pido jamás confundir la resistencia con la oposición política. La oposición no se opone al poder, y su forma más aguda es la de un partido de oposición; mientras que la resistencia, por definición, no puede ser un partido: ella no está hecha para gobernar, sino... para resistir”; cit. en *Ibidem*, 100.

abreva solamente en el pensamiento de Marx, al que empero reconoce como fuente ineludible, sino también en una línea del pensamiento liberal-racionalista, representada especialmente por Rousseau. Este liberalismo, que Hinkelammert llama “de la soberanía popular”, nace en pugna con el liberalismo antisubjetivo de Locke, cuya expresión actual es el neoliberalismo. Aunque en su enunciación burguesa no llega a afirmar el derecho a la vida de todos —que queda diluido en la abstracción de las determinaciones reales del sujeto-ciudadano—, la ambigüedad de su formulación despierta un movimiento que tiende hacia esa dirección.

Después de la experiencia histórica del socialismo real, es necesario actualizar el liberalismo racionalista de la soberanía popular —que Hinkelammert considera operante en el propio Marx<sup>34</sup>— de una manera nueva, articulándolo a la crítica del socialismo que no logró limitar la actividad estatal en función del sujeto. Debemos retomar y profundizar la “orientación subjetiva del socialismo”, que se encuentra presente en sus formulaciones originales, “especialmente en el pensamiento de Marx” y que luego “se perdió en medida considerable cuando el socialismo soviético institucionalizó la utopía socialista original”. Del socialismo real es necesario rescatar el desarrollo de la base real de la vida de todos como condición de posibilidad de la organización social, para pasar, a partir de allí, a la afirmación de la libertad en todas sus formas, que no se agotan en esa base material. “Esto es el sometimiento del Estado socialista a la soberanía popular, y este hecho explica por qué el pensamiento socialista tiene que integrar de una manera nueva la tradición liberal-racionalista”<sup>35</sup>.

En el marco de la dialéctica de la emancipación humana, tal como es abordada por nuestro autor, se trata de mediar y conciliar entre dos posiciones en conflicto: afirmar los valores del bien común, frente a los efectos indirectos de la igualdad contractual, para que las condiciones de posibilidad de la vida humana, amenazadas por la totalización del mercado, sean garantizadas; y afirmar, conjuntamente, la propia libertad/contractual, como punto de partida que habilita la segunda emancipación.

Que la primera emancipación, de la que resultan los derechos individuales, debe ser afirmada, significa admitir que, aunque desencadena una lógica abstracta de la igualdad (equivalencia entre mercancías intercambiables) que priva al sujeto humano de sus determinaciones concretas y lo supedita al mercado, es el punto de arranque de la dinámica de la emancipación.

34 Hinkelammert encuentra una expresión paradigmática de la inscripción libertaria del pensamiento de Marx, en esta cita de *El capital* (ed. cit., I, 606): “Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca: ‘Un duro destino atormenta a los romanos, la maldición por el asesinato del hermano? (Horacio)’. Roma, símbolo del imperio en todos los tiempos, es la Inglaterra de la época de Marx (la ‘reina de los mares’) y los Estados Unidos de la nuestra. Marx denuncia el asesinato del hermano como fundante de toda civilización imperial y anuncia el levantamiento, frente al poder absoluto del imperio de turno, de ‘la joven república gigantesca’: ‘es la sociedad civil desde abajo —interpreta Hinkelammert—, cuando logra hacerse democracia vigente’”. Este Marx libertario permanece a la orden del día y señala “la tarea de hoy, en la cual estamos empeñados con el movimiento que se enfrenta a la actual estrategia de globalización: recuperar la libertad de opinión, recuperar la capacidad del ciudadano para controlar a las burocracias privadas de las empresas transnacionales y poner la economía al servicio de la vida humana y de toda la naturaleza”; F. Hinkelammert, “El nuevo imperio y nosotros”, en *Pasos. Segunda Época*, San José, DEI, N° 107, mayo-junio de 2003, 47.

35 F. Hinkelammert, “Leyes universales, institucionalidad y libertad: el sujeto humano y la reproducción de la vida real”, *CRU*, 337.

En esa dinámica, el individuo autónomo, producto de la primera emancipación, entra en tensión con el ciudadano, que exige su transformación política a partir del sometimiento de su libertad arbitraria a la ley universal. Con la aparición en escena del ciudadano se abre un espacio distinto al del mercado: el espacio público donde los diferentes encuentran la posibilidad de ejercer un derecho igual y de presionar por la supresión de las discriminaciones que, más allá del ámbito de lo político, se reproducen y ponen en peligro la continuidad de la existencia. La ciudadanía, en tanto construcción abstracta de la igualdad que despoja a los individuos reales de sus atributos concretos —de su cuerpo real<sup>36</sup>— insta una tensión entre la igualdad proclamada por la ley y la lógica del cálculo, que gobierna las relaciones económico-sociales y genera discriminaciones. Es una ficción, pero con suficiente pregnancia para traccionar la dinámica de la lucha por la emancipación humana en el sentido de la conquista real, efectiva, de derechos iguales para los diferentes y de condiciones suficientes para el despliegue de sus proyectos de vida.

La propuesta de Hinkelammert consiste, por tanto, en recuperar, junto con la crítica a la lógica mercantil de cuño marxiano, la categoría rousseauiana de ciudadanía, sometiendo el carácter ficcional de esta última a una crítica determinada. Pues, si el “ciudadano” despeja un horizonte de libertad, se debe a la peculiar relación que entabla con la ley. En cuanto produce la ley con su libre consentimiento, no es subsumido por ella y permanece como instancia que la legitima y que puede interpellarla en la medida en que esta tienda a independizarse de su origen subjetivo. El problema aparece cuando Rousseau ahoga este primer impulso libertario del concepto de ciudadanía en el concepto de “voluntad general”. La voluntad general opera en sentido inverso a la afirmación la libertad del sujeto frente a la ley: es un principio absoluto que, al someter al ciudadano, funge como anterior a cualquier decisión o elección efectiva. El resultado es una legalidad que predetermina lo que el ciudadano tiene que afirmar libremente, si quiere ser libre [...]. La voluntad general es considerada una voluntad *a priori* a la libertad del ciudadano, y la voluntad de todos tiene que someterse<sup>37</sup>. Por este camino, el descubrimiento de Rousseau se diluye, y la libertad del ciudadano, subsumida en un imperativo anterior a la voluntad del sujeto concreto, termina equivaliendo a la ley de la igualdad contractual: todos son iguales y libres en la medida en que se someten a la lógica contractual, de donde resulta que la libertad no es más que subordinación del hombre al mercado. La tensión entre individuo y ciudadano se resuelve a favor del primero, y se interrumpe la dinámica de la emancipación humana.

Para conjugar la crítica de Marx a la dominación-explotación de la sociedad capitalista y la idea de la libertad de Rousseau como autodeterminación, hay que, en primer lugar, retrotraer el concepto de ciudadanía antes de su deriva por la voluntad general. La recuperación de un espacio para una libertad e igualdad no abstractas, sino preñadas de determinaciones concretas, supone sustituir el concepto de *voluntad general*, que hace abstracción de las diferencias como determinaciones concretas y plantea una *ciudadanía política* despojada de corporalidad, y oponerle una *voluntad de todos*, entendida como espacio de la *ciuda-*

36 Rousseau sustituye “el cuerpo real de los sujetos por un nuevo cuerpo, incorpóreo y desmarcado, indiferenciado y etéreo, aunque corruptible: el cuerpo social”. Esta sustitución “permite la transfiguración del sujeto concreto en ciudadano abstracto, a la vez que expulsa del espacio político [...] las desigualdades económicas y las diferencias sexuales”; Alejandra Ciriza, *Op. Cit.*, 87-98.

37 F. Hinkelammert, “La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común”, *RSR.*, 100-101.

*danía civil*, que reúne en sí misma el carácter social, natural e individual del sujeto, y permite pensar la legitimidad de nuevos derechos, que dan pie a las luchas de la segunda emancipación.

El ámbito de la *ciudadanía civil* no reniega de las dos emancipaciones precedentes, aunque reconoce la existencia entre ellas de una relación conflictiva. Afirmar la libertad/igualdad al tiempo que la limita, para que la propia estructura social no vuelva imposibles las metas de la segunda emancipación (del sujeto concreto), despejadas en el marco de las luchas sociales de los siglos XIX y XX por el socialismo, el feminismo, contra el racismo, por la liberación de las colonias y la preservación de la naturaleza. Complementariamente, formula los derechos de la segunda emancipación de modo tal que su afirmación no haga imposible su mediación por la libertad/igualdad contractual. Para ello, la *ciudadanía civil*, contrapeso de la voluntad general en el esquema de la ciudadanía política de Rousseau, debe fundarse en una referencia a un *bien de todos*, cuya realización sea objetivamente necesaria para la preservación de la vida.

La articulación de un espacio para el ejercicio de la ciudadanía civil, desde donde los sujetos concretos, no despojados de sus atributos, resistan los efectos destructivos de la primera emancipación, interpielen a las instituciones y exijan el control consciente de la ley del valor y el control democrático de la dominación política, debe alcanzar una capacidad suficiente para intervenir en la lógica inerte del sistema y someterla a reglas de funcionamiento establecidas desde la afirmación de la vida. Para tener posibilidades de éxito, la resistencia ciudadana tiene que ganar la opinión de las mayorías, mostrando la lógica del suicidio colectivo que anida en la sociedad moderna, y debe expresarse en un *nuevo consenso* sobre la necesidad de intervenirla para someter al sistema a una lógica diferente. Esto es, el bien común, como criterio que exige el respeto y la garantización de la reproducción de la vida real de todos los hombres y de la naturaleza, debe ser consensuado.

Ahora bien, el “nuevo consenso” que postula el autor, posee características completamente diferentes a las del “contrato” de la tradición burguesa. Mientras que este se basa en el formalismo jurídico que juzga a los individuos “como si” fueran iguales, despolitizando las diferencias y obligando al ciudadano a adoptar el punto de vista general de la ley despersonalizada y desprovista de capacidad de injerencia en la esfera privada y en el espacio económico, el *nuevo consenso* que propugna Hinkelammert comporta la renuncia a soluciones definitivas, expresables a partir de procedimientos formales o de leyes universales, que siempre resultan de la abstracción de las diferencias y la supresión del conflicto.

De tales premisas surgen tres criterios de delimitación del consenso posible. En primer lugar, reconocida la legitimidad del conflicto en sí mismo y de las partes que lo conforman, deben descartarse todas aquellas soluciones que aspiren a la eliminación de uno de los dos polos (las relaciones mercantiles, de un lado, y la resistencia del sujeto frente a ellas, de otro), y que, como hemos señalado ya, no resisten la crítica al utopismo de la razón moderna. En segundo lugar, convenida la índole no suprimible del conflicto, la búsqueda de una solución debe plantearse en términos de provisoriedad, de modo que el acuerdo logrado será entendido como expresión, en un contexto determinado, de la mediación del bien común entre las partes en conflicto. Dicho de otro modo, la existencia del conflicto es legítima, pero cada conflicto en particular tiene que legitimarse, esto es, debe llevarse a una negociación de posiciones antagónicas, que tienen que demostrar la validez de sus pretensiones a la luz del bien común. En tercer lugar, como el bien común no es una norma sino un criterio históricamente determinado para discernir y enjuiciar las leyes y normas, el consenso resultante no puede aspirar a formularse en principios de regulación de validez uni-

versal. Por lo tanto, el consenso no se funda en el reconocimiento de leyes, como resulta obvio si recordamos que son éstas, precisamente, las que hacen aparecer el conflicto. La ley es una instancia universal que aspira a producir justicia mediante su aplicación a todo conflicto posible. Sostenerla como criterio por encima de la interpelación del sujeto, que grita ante los mandatos de su universalismo abstracto, equivale a ilegítimar el conflicto mismo y a trocar la resistencia en obediencia ciega.

La emancipación humana, como horizonte regulador de la práctica, supone la no subsunción de la resistencia en la ley universal, que obliga al sujeto que resiste a acatar sus imperativos. La dinámica propia de la historia humana está motorizada por la emergencia de situaciones concretas que exigen reformular la ley, a la luz de las exigencias nuevas que plantea el bien común. La absolutización de la ley muestra siempre deudas con los poderes instituidos, que la dotan de ese carácter de instancia hipostasiada, erigida por encima del sujeto. Negarse a reformular la ley es no reconocer la contingencia de las relaciones sociales. Porque la sociedad es contingente, porque las leyes e instituciones que la regulan son producto de la práctica histórica anterior (y por tanto modificables), es que el bien común es histórico, carece de formulación apriorística y se expresa siempre como resistencia y conflicto frente a las leyes e instituciones dadas. La condición humana es, al mismo tiempo, el fundamento de la aspiración infinita a la libertad y el límite interno infranqueable que impide su realización completa. Estamos constreñidos por nuestra propia *conditio* a perseguir la plenitud (libertad, dignidad) y a realizarla sólo fragmentariamente, a través de la contingencia y finitud de formas de institucionalidad, que siempre implican dominación. Lo que aparece en un momento de la historia como conquista de la libertad, luego se percibe como dominación, es resistido y debe ser sometido de nuevo a crítica y a reformulación.

El consenso nace de la lucha contra la ley, y no de la conformidad supuesta en torno a la aplicación universal de la ley; nace del disenso, no del acuerdo previo. Por tanto, su concreción requiere asumir que hay un *plus* de subjetividad no objetivable en leyes, instituciones, lenguaje o argumentación, que siempre permanecerá operante, interpelando a esas objetivaciones del sujeto.

La proyección idealizada de mecanismos de funcionamiento perfecto, que Hinkelammert busca desactivar a partir de su propuesta de un consenso de nuevo tipo, fundante de la *ciudadanía civil*, se expresa hoy, paradigmáticamente, a través de dos formas de utopismo. Por una parte, es necesario sospechar de la ilusión de la democracia, que postula la solución de todos los conflictos por la decisión de la mayoría. “No obstante, también la democracia constituye dominación, frente a la cual aparecen estos conflictos. También los poderes democráticos son poderes”<sup>38</sup>. Pretender dirimir el problema apelando a las decisiones democráticas, formalmente constituidas a partir de los procedimientos de representación y delegación, es una forma renovada de imposición de una solución única, que niega la legitimidad del conflicto. El dictado de la mayoría no está exento de tornarse, en determinadas condiciones, en un imperativo de muerte y destrucción<sup>39</sup>.

38 *Ibidem*, 102.

39 En este sentido, el autor recuerda la advertencia de Hannah Arent: “resulta completamente concebible, y se halla incluso dentro del terreno de las posibilidades políticas prácticas, que un buen día una Humanidad muy organizada y mecanizada llegue a la conclusión totalmente democrática –es decir, por una decisión mayori-



Por otra parte, tampoco la referencia a una “comunidad ideal de comunicación” puede resolver la cuestión. En este caso se reitera el recurso a una idealización, mediante el mismo gesto, típicamente moderno, de proyección utópica de un mecanismo de funcionamiento perfecto, pensado a partir de la comunicación real, pero abstrayendo de ella sus rasgos de contingencia y opacidad, al que se pretende que la comunicación real se aproxime asintóticamente. A partir de la introducción de esa ficción, se aspira a sustituir el conflicto por un procedimiento de derivación de normas basado en un consentimiento racional potencialmente universal. Para ello, se concibe al diálogo como una discusión idealizada entre sujetos puramente “dialogantes”, que prescinden de su realidad corporal y se entienden a partir de argumentaciones igualmente despojadas de la inevitable ambivalencia y equivoicidad del lenguaje; en tales condiciones, tales sujetos acordarían sobre normas universales, cuya aplicación produciría necesariamente justicia. Como en el “contrato” de la tradición moderna clásica, que crea al “ciudadano” sin atributos, aquí opera la ilusión de la libertad/igualdad formal-contractual entre equivalentes, expresada ahora por la universalidad y racionalidad (abstractas) del discurso, en el seno de la comunidad ideal de comunicación. Sin embargo, convendría recordar que el conflicto se plantea entre la libertad/igualdad contractual y sus efectos destructores implícitos o no-intencionales sobre los afectados; y tiene que ser reconocido y solucionado en cada caso. No puede haber una solución por medio de principios universales, cuya aplicación produce precisamente la aparición del conflicto. “La verdad de un discurso es una cuestión de su contenido efectivo y no puede ser derivada de forma directa de un consenso formal”<sup>40</sup>.

Tanto la apelación a la democracia como a la referencia a la comunidad ideal de comunicación buscan eliminar la disidencia, expulsarla del espacio acotado de la racionalidad, declararla contingente. En cambio, Hinkelammert pretende legitimarla, pues la entiende como expresión de una crítica a los poderes instaurados y a los efectos destructivos de toda dominación. Sólo el reconocimiento de la legitimidad del conflicto y de sus polos permite actualizar el bien común a través del enjuiciamiento de las normas vigentes, que deben ser discernidas frente a las exigencias despejadas en la historia de la humanidad.

taria- de que para la Humanidad en conjunto sería mejor proceder a la liquidación de algunas de sus partes” [*Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974, 377s]; cit. por F. Hinkelammert, en *Ibidem*, 103.

- 40 F. Hinkelammert, “La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica”, *CEySSE*, 256. Agrega el autor que “cualquier norma tiene validez únicamente en el grado en que es aplicable, y ella es aplicada si se puede vivir con ella” (256). Por una parte, se plantea así la necesidad de relativizar el criterio de universalización como validante de las normas. “Este supone al universalismo como criterio de normas y como institución universal. En cambio, el criterio de verdad, como lo hemos formulado nosotros, comprendería al universalismo como un universalismo del ser humano concreto, como lo formula el joven Marx, o sea, como...*el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable* [Marx, K. *La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*]. En relación a este universalismo del ser humano concreto, el principio formal de universalización, como lo formula Habermas, tiene un carácter subordinado. En consecuencia, todas las normas e instituciones tienen que ser cambiables en el sentido de este imperativo categórico” (*Ibidem*, 257-258). Por otra, dado que ni la contingencia del lenguaje ni la del mundo son ellas mismas contingentes, sino inevitables y determinadas por la propia *conditio* humana, se excluye “cualquier afirmación cuya validez presupone algún tipo de aproximación asintótica infinita a alguna situación ideal. Las ideas regulativas no pueden ser realizadas, pero tampoco pueden ser aproximadas por ningún proceso en el tiempo [...] Si excluimos cualquier aproximación asintótica infinita a situaciones ideales, cae entonces la tesis central de Apel de la identidad de los principios constitutivos y regulativos de la experiencia”. Pues, excluida la idea de un progreso infinito de aproximación del discurso real entre seres humanos vivos y contingentes a una comunidad ideal de comunicación, “se separan de nuevo los principios constitutivos y los principios regulativos de la experiencia es necesario abandonar cualquier intento de aproximación asintótica a una situación “ideal” (*Ibidem*, 259-260).



Acorde con ello, la solución al conflicto es un punto de equilibrio provisorio e inestable, sometido permanentemente a revisión. La razón analítica no puede discriminar *a priori* el lugar donde establecer ese punto de equilibrio, sólo la vida, en el desarrollo de su conflictividad, puede dar la respuesta en cada situación concreta.

El criterio de delimitación del alcance de las instituciones y de mediación entre ellas y las resistencias legítimas de los sujetos frente a las mismas, debe ser consensuado para convertirse en una fuerza operante, con capacidad de interpelar el sistema y reformularlo. Pero el consenso en cuestión no aspira a ser ratificado a partir de principios universales ni por medio de soluciones únicas. Su fuente no es la ciudadanía política, ese espacio público, abstracto y escindido (alienado) de la vida real de los sujetos concretos, sino la *ciudadanía civil*, conformada por seres que son simultáneamente privados y públicos, individuales y sociales, y que se reconocen como tales en la medida en que experimentan que su vida (la de cada uno y la de todos) está mediatizada por la vida de los otros. En la capacidad de hacer esa experiencia de la unidad intersubjetiva hombre-hombre y hombre-naturaleza se encuentra la clave para despejar el camino que conduzca a la superación de la barbarie actual y que permita fundar la sobrevivencia a futuro de la especie humana, sólo posible en el marco de un impulso renovado a la emancipación del sujeto frente a la objetividad dada.

Por esta vía, la reflexión de Hinkelammert se devela como una respuesta inquietante dentro del campo de la filosofía política actual; una respuesta que se atreve a rescatar las potencialidades libertarias de la categoría de ciudadanía, sin desconocer sus límites teóricos e ideológicos, pero la reenvía hacia una formulación de la sujetividad de carácter fundante, no constreñida dentro de las fronteras teóricas de la sociedad burguesa en general y de su configuración histórica actual (el capitalismo global). Logra escapar así a las trampas del reformismo y a sus ilusiones de una democracia acotada y vaciada de contenido; nos muestra que éste permanece preso de la interpretación liberal-abstracta del sujeto político, sumiso a la lógica de la razón calculante y de la primacía del mercado, y nos plantea la exigencia de recuperar el horizonte de la afirmación de la libertad y dignidad humanas en toda su necesaria amplitud y actualidad.



# Las historias de vida en las ciencias sociales: más allá del uso

## Life Histories in Social Sciences: Beyond Usage

William RODRÍGUEZ CAMPOS

*Centro de Investigaciones Populares, Universidad Central de Venezuela*

*wrodrigu@ucab.edu.ve*

### RESUMEN

La investigación social ya no es más sobre el “objeto” de la realidad, sino sobre y desde el espacio de relacionalidad afectiva en el que los “objetos” forman parte de las relaciones de significación y simbolización de sujetos que actúan intersubjetivamente. A partir de esta trama co-existencial lo que se investiga resulta de una praxis en la que el “investigador” está comprometido con lo “investigado”. Abrir esa esfera de la convivialidad, es acercarse de otra manera más compleja a los procesos constructivos del conocimiento social y de la subjetividad de sus actores. Las “historias de vida”, no sólo es una metodología de la investigación social, sino más aún una hermenéutica simbólica que permite una mejor interpretación de los sentidos y los contextos de las formaciones culturales y de la episteme de lo cotidiano.

**Palabras clave:** Historia de vidas, ciencias sociales, práctica investigativa, intersubjetividad.

### ABSTRACT

Social research is no longer focused on the “object” of reality, but on and from an affective space relationality in which the “objects” form part of the significance and symbolization relations of the subjects that act inter-subjectively. In view of this co-existencial twist, what is researched is a result of the praxis in which the “researcher” is influenced by the “object” of his research. To open this sphere on conviviality, is to advance into the more complex area of the constructive processes of social knowledge and the subjectivity of the actors involved. “Life histories” are not only a social research methodology, but also a symbolic hermeneutic that permit a better interpretation of the senses and contexts of cultural formation and the epistemes of what is quotidian.

**Key words:** Life histories, social sciences, research practice, inter-subjectivity.

## 1. INTRODUCCIÓN

La historia de las ciencias sociales en América latina es similar a la de Europa. Las ciencias sociales en ambos continentes han devenido en hermanas de segunda categoría de las ciencias naturales. Tal nexa ha producido un perjuicio severo a las Ciencias sociales.

Una falta de clarificación acerca de un objeto muy difuso: la sociedad, el hombre, las relaciones o “hechos” sociales, y la inexistencia de un método propio, generado por la propia ciencia social, ha ubicado a las ciencias sociales en una especie de limbo del cual, poco a poco, han empezado a salir.

En algunos casos, diversos investigadores, en Colombia y Venezuela, se han esforzado por distinguir, definir y delimitar el campo, objeto y método de las ciencias sociales en relación con las ciencias humanas.

Ya existen diversas universidades en América latina que en cursos de postgrado y en propuestas curriculares diferencian netamente entre ciencias humanas y ciencias sociales. Desde el punto de vista metodológico también se han hecho esfuerzos laudables para deslindar los diversos procedimientos técnicos metodológicos en el caso de las diversas disciplinas y ciencias.

La más actual de las propuestas metodológicas ya considera asunto del pasado el requerimiento rígido del marco teórico –hoy se propone el marco referencial– y el proceder deductivo como definitorios del quehacer investigativo dentro de lo social y lo humano. De todos modos, la indefinición de objeto y método ha hecho que las ciencias sociales hayan caminado por senderos inciertos.

Si a esta incierta situación sumamos, en el caso de nuestra nación latinoamericana, una especie de falta de profundidad, de examen crítico, de ausencia progresiva de deconstrucción epistemológica, el panorama para las ciencias sociales en sus dimensiones crítico-propositivas ha sido oscuro. Gracias a Dios, por distintos senderos aparecen propuestas de reformulación, re-creación y deconstrucción del saber social producido en Latinoamérica.

Con orgullo he podido constatar, en la práctica educativa universitaria y en la investigación, el inmenso valor, autoridad y referencia que el trabajo de muchos investigadores sociales latinoamericanos representa en otros continentes. América Latina ha legado y propuesto al mundo creaciones tan novedosas y originales como la Psicología Social de la Liberación, la Teología de la Liberación, el desarrollo de la Psicología humanista, la Pedagogía concietizadora, una antropología suramericana, etc.

Freire, Martín-Baró, Darcy Ribeiro son algunos nombres que representan un pensamiento social latinoamericano que, sin desoír las propuestas teórico-prácticas europeas, ha avanzado por caminos no recorridos.

En investigación en ciencias sociales, América Latina ha desarrollado y superado creativamente una serie importante de enfoques que van desde la etnografía hasta las más amplias variedades de investigación cualitativa hasta proponer, partiendo de motivaciones similares a las que animaron a investigadores europeos, modos absolutamente novedosos de exploración y conocimiento social. Tal es el caso que me ocupa: la investigación con historias de vida.

Ya sea que las historias de vida se entiendan como técnicas, procedimientos o métodos, hoy podemos aseverar que desde hace poco menos de quince años en Venezuela y en otros países de América Latina este modo investigativo constituye un verdadero legado a la corriente e historia mundial de las ciencias sociales. Por influencia, relación y reconstitu-

ción de este modo investigativo países del Norte de América y España dedican hoy esfuerzos del más diverso tipo para repotenciar la investigación en ciencias sociales. Tengo noticias hasta de una maestría en Historia de vida en el país catalán.

Países como Cuba, Colombia, Brasil y Argentina, por nombrar sólo algunas naciones, conocen, practican y siguen de cerca la investigación con historias de vida. En Venezuela diversas universidades públicas y privadas (Universidad Central de Venezuela, Universidad Simón Bolívar, Universidad Católica Andrés Bello, Universidad Experimental de Los Llanos) conocen y promocionan cursos de pre y postgrado en este modo investigativo. El máximo órgano de investigación en Venezuela, el FONACIT, ha apoyado y promovido investigaciones en esta línea desde hace poco más de un lustro.

Hace poco más de diez años se produjo en Villa de Leyva (Colombia) un seminario Internacional sobre “El uso de las historias de vida” con lo que quedó constancia del avance, potencialidad heurística y utilidad socio-política que representan las historias de vida. Además se evidenció la presencia de los más diversos enfoques y tradiciones que animan la práctica investigativa con historias de vida en cada país latinoamericano. Algunos aparecen inspirados por Daniel Bertaux y la Escuela francesa. Otros por el ya clásico e importantísimo trabajo para la historia de América del Norte de Thomas y Znaniecki. Unos pocos derivan sus posturas de la obra de Maurice Catani, etc. Con ello se evidenciaba la libertad intelectual y metodológica que proponía el trabajo con historias de vida. Se echó de menos, y esta es parte del trabajo que desarrollamos, una superación del “uso” de las historias de vida y una consideración radical de los planteamientos de Franco Ferrarotti en el área en cuestión.

## 2. LAS HISTORIAS DE VIDA EN AMÉRICA LATINA

Si bien es cierto que las historias de vida no se originaron como modo investigativo en América Latina, ha sido precisamente aquí donde mayor desarrollo, potencialidad crítica y expansión en creatividad han alcanzado.

El ya clásico trabajo de Oscar Lewis en México (*Los Hijos de Sánchez*) representa la reconducción de las ciencias sociales por un camino luminoso y prometedor. Lamentablemente una muy estrecha dependencia de Lewis de los postulados clásico foráneos de la ciencia social no le permitió, con todo y su vivencia directa en sectores deprimidos de México, el acceso, comprensión y teorización de los fundamentos socioculturales del México profundo.

De todas formas, ya aparecía abierta la brecha que, desde la Escuela de Chicago, iluminaría el quehacer de muchos investigadores latinoamericanos en el futuro próximo. Lewis presenta diversas historias de vida; las cruza, las ordena, las edita y las presenta con una introducción que enmarca la comprensión del texto de las historias.

Así, Lewis no se centra enteramente en la historia ni busca conocerla. Tan sólo las usa para ilustrar y fundar sus previas teorías sociológicas externas. Pero es un buen comienzo. Una certera crítica epistemológica habría hecho mucho bien a Lewis. De todos modos, el procedimiento del cruce de historias, de la edición (limpieza, corrección) del texto transcrito y del estudio comparativo de las historias ha quedado fijado como requisito de trabajo para investigadores en América.

El trabajo de Bertaux y poco menos el de Franco Ferrarotti, por poco conocido, han generado una acrecentamiento en la criticidad en la investigación y han llevado a sus límites las potencialidades heurísticas de las historias de Vida.

Es sin duda la figura de Bertaux la que se distingue en trabajos como el de Rocío Londoño de Colombia sobre la “historia social”<sup>1</sup>. En ese trabajo se queja de la ausencia de fuentes complementarias para documentar la vida de un individuo con lo cual se inserta en la importante discusión –para Bertaux– de los documentos secundarios.

Tanto en este trabajo como en la obra del mismo Bertaux se nota una inconsecuencia que consiste en denunciar un positivismo que, en la operación metodológica, revive solapadamente. Importa, entonces, el número y clase de documentos porque no puede sostenerse –resto positivista– una investigación creíble fuera de la medición numérica. Es la tradición enraizada en Lewis la que, centrando la investigación en el investigador y no en la “realidad” personal conocida, se pregunta por el modo de ordenar, interviniendo el texto de la historia, el relato narrado. La misma pregunta se la hace Adriana Piscitelli en Brasil: “...las diversas tradiciones orales de una comunidad deben ser preparadas depurando el material con el fin de establecer secuencias y cronologías”<sup>2</sup>.

No obstante la crítica certera al objetivismo y al cuantitativismo consecuente que motiva y sostiene la aparición de las historias de vida, algunos trabajos como el de Olivier Barbary y F. Dureau, desarrollados en Quito, no dejan de proponer una mezcla metodológica en la cual conviven el análisis estadístico, las encuestas y los cuestionarios<sup>3</sup>. Las historias de vida, llevadas hasta el extremo, pueden brindar significados de mayor alcance, profundidad y utilidad real de manera autónoma.

### 3. LAS HISTORIAS DE VIDA EN VENEZUELA

Otros trabajos en nuestro país, utilizan las historias de vida como técnicas, expresan excesiva preocupación por temas previos a la investigación y confunden las historias de vida con relatos, autobiografías, testimonios, etc. Además, nunca comentan e interpretan la totalidad de la historia, sino algún aspecto de interés del investigador con lo cual dejan de lado el conocimiento implicativo de la subjetividad personal-social. De esta manera no conocen la realidad social sino las elaboraciones e intereses del investigador<sup>4</sup>.

En nuestro país, el trabajo de Alejandro Moreno y el *Centro de Investigaciones Populares* (Cip) representa el más serio, profundo y propositivo aporte a las ciencias sociales de América Latina y el mundo. Pasemos a fundamenta nuestras afirmaciones. En su ya muy difundida obra escrita, Moreno Olmedo expone y funda el camino recorrido, hasta derivar en un centro de investigaciones dedicado enteramente al desarrollo de esta matriz de conocimiento social.

Así lo expresa, ya en el año 1995, Alejandro Moreno:

Ferrarotti (...) me abrió una puerta. Creo que he ido mucho más allá de lo que él propone. (...) Comencé a trabajar reviniendo historias de vida de gente del barrio y

1 Cf. Lulle T. et al: *Los usos de la Historia de vida en las Ciencias Sociales I*. Barcelona: Anthropos, 1998, pp. 19-42. En adelante: *Los Usos I*.

2 Cf. Lulle, T et al. *Los usos I*, 67ss.

3 *Ibid.*, pp. 250-279.

4 Cf. Lulle, T. et al. *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales II*. Barcelona: Anthropos, pp. 88-167.

de otros ambientes populares en Caracas y en el interior. Buscaba en ellas la estructura de los vínculos afectivos.... (...). Mientras llevaba a cabo este trabajo, resonaban constantemente en mis oídos, y me cuestionaban, tres afirmaciones de Ferrarotti en su obra: que la historia de vida ha de verse como ‘contracción auricular de los social en lo individual, de lo nomotético en lo ideográfico’, que el método biográfico lleva inherente una ‘apuesta... epistemológica y que debemos llevar al corazón mismo del método biográfico los materiales primarios y su subjetividad explosiva’<sup>5</sup>.

Para Moreno, la propuesta inspiradora de Ferrarotti no iba más allá de integrar al sujeto singular al redil de las ciencias de la naturaleza en la búsqueda investigativa de lo específico, lo particular, lo subjetivo, dentro de la estructura social. Pero, de todos modos, es Ferrarotti quien va más allá de las historias de vida al plantearlas ya no como método, sino como “apuesta epistemológica” examinando, así, nuevas posibilidades de conocimiento en ciencias sociales.

La práctica lleva a Moreno “bien pronto a comprender que las historias de vida<sup>6</sup> son un vivido en la implicación relacional afectiva y que más que un dato, son una práctica de la relación afectiva implicada no sólo entre el narrador de la historia y quien la registra sino en la vida de toda la comunidad que está presente en ambos y en la relación en la que ambos se sitúan. Sin la convivencia antes, durante y después, las historias de vida carecen de su sentido más profundo. En realidad, siempre se están elaborando y son colaboradas. Por eso en cada historia de vida está toda la comunidad tal como vive su pasado y su presente, y tal como proyecta su futuro”<sup>7</sup>.

El otro centro de condensación de la vida es la historia-de-vida de cada persona. El ayer y el hoy de la vida están en el hoy de los con-vivientes en el mundo-de-vida –Ferrarotti<sup>8</sup> ha dicho que en una historia está toda una sociedad; pero sociedad y mundo-de-vida no son lo mismo–, una historia que no es una sucesión de datos en el recuerdo del hoy sino un despliegue de sentido presente en el ejercicio de la vida en el tiempo, más allá del recuerdo e independiente del recuerdo<sup>9</sup>.

Por eso en el año 1998, la importante obra colectiva *Historia-de-vida de Felicia Valera*, única en América Latina que presenta un estudio completo de la estructura socio-cul-

5 Moreno, A: *El Aro y la Trama*. Caracas-Valencia: Cip-Uc, 1995), p. 13.

6 “Esa vida es relación. La relación es lenguaje, percepciones, ideas, intuiciones, historia, etc. Es por eso que las historias de vida relacionales son un recurso adecuado para la investigación. Pero no las Historias de Vida entendidas como instrumentos o técnicas de “recolección de datos” entregadas a un ajeno, a un investigador participante”, para que complemente una investigación cuantitativa, sino como un co-relato convivido donde las vidas son relaciones...” “Las historias de vida nos condujeron ‘más allá del sujeto y del individuo’. Más allá de Dollard, Oscar Lewis, Bertaux, Córdova y Ferrarotti” (Cfr. Rodríguez, W. “La producción del conocimiento desde un grupo de investigación: el Centro de investigaciones populares”, *Heterotopía*, n° 1. Cip, Caracas 1995, pp. 68-69).

7 *Ibidem*.

8 Ferrarotti, F. *Storia e storie di vita*, Roma-Bari: Laterza. pp. 40-47.

9 Vid. *Heterotopía*, n° 1-2, Cip, Caracas, 1998, p. 13.

tural del sujeto popular, define el trabajo del Cip dentro de los marcos de la comprensión-explicación de los vínculos socio-personales condensados en las historias-de-vida.

“Hasta ahora, de lo que conocemos, los autores que han trabajado con historias de vida, no las han interpretado paso a paso, integralmente. Su trabajo, en cuanto a las historias mismas se refiere, se ha limitado a editarlas, esto es, a separar las etapas de las mismas e identificarlas al modo de una biografía, a cuidar la coherencia interna, a suprimir las repeticiones, llenar vacíos recurriendo a otros materiales –materiales secundarios–, etc.”<sup>10</sup>.

“Los materiales secundarios –correspondencia, documentos judiciales, comerciales y otros, testimonios externos, etc.– han tenido relevante importancia en algunos, caso Thomas y Znaniecki. Oscar Lewis cruza distintas historias –*Los Hijos de Sánchez, La vida*– de una misma familia pero no las interpreta. Tomándolas como fuente de datos, elabora a partir de éstos lo que denomina “cultura de la pobreza”. Se saca la impresión de que en la elaboración de su teoría tanta o mayor importancia que las historias tienen las observaciones minuciosas, muchas veces cuantificadas, que realiza en sus visitas a las casas de los sujetos. Al fin y al cabo, Lewis es un observador y no un co-viviente”<sup>11</sup>.

“Otros como Catani... se sirve de la historia para ilustrar un determinado proceso social que en este caso es el paso en Francia de la producción agrícola a la industrial en un tiempo determinado de la historia. Esto lo hace no interpretando la historia sino haciéndola preceder de una introducción y, en el texto, mediante los subtítulos y las notas”<sup>12</sup>.

“El caso de Bertaux es típico de quien busca conocer en profundidad un determinado fenómeno social en la vida de quienes lo viven. Para ello necesita reunir el máximo de datos posibles y por lo mismo multiplica las historias hasta que los datos se repiten sin aportar novedad. En esto consiste el concepto de “saturación” que sustituye en él al de “representatividad”. Su foco no está en la historia sino en el fenómeno”<sup>13</sup>.

“Otros autores –Barnett, Lewis, Catani– editan simplemente la historia y la publican reduciendo su comentario a una, a veces muy breve, introducción sobre datos técnicos de su elaboración y con pocos comentarios. Son más bien historias-testimonios de un modo de vida.

“Nosotros comentamos al historia porque nos interesa comprender y mostrar el sentido que la constituye, esto es, su propia identidad. Por eso es la historia misma nuestro esfuerzo. No nos servimos de ella para otro fin sino que en ella nos centramos.

“Centrarse en la historia misma no es limitarse a su individualidad. Construir la como individuo y encerrarse en sus límites hubiera sido conocerla desde una clave preestablecida. Centrarse en la historia es centrarse en la vida total que en ella palpita... La misma historia nos exige conocerla como trama. La trama está en la historia y la historia está en la trama. La trama es todo el mundo humano –antes que geográfico, natural o temporal– en el que vive...”<sup>14</sup> la persona y que vive en ella.

10 Moreno et al: *Historia-de-vida de Felicia Valera*, Conicit, 1998, Caracas. p. 16.

11 *Ibid.*, p. 17.

12 *Ibidem*.

13 *Ibidem*.

14 *Ibidem*.



La historia del investigador es y debe ser la historia de implicación con la realidad popular. Realidad que son las personas. Relación viva. Tal relación es, estrictamente, “una historia-de-vida. Más bien una historia-vida; porque no es en la historia, en el transcurso del tiempo, donde tiene significado la experiencia sino en la vida misma... en el vivir; más que vivencia, in-vivenciación”<sup>15</sup>.

“Por eso la interpretación de una historia-de-vida no puede hacerse desligada de la interpretación de la propia vida del “investigador” despertada por la historia-de-vida que está interpretando. Así el “investigador” se implica en la historia que interpreta iluminándola con la vivencia personal que ella evoca y la propia vivencia se ilumina con la historia en consideración. Se da así un vaivén de la historia del sujeto a la historia del “investigador” y viceversa”<sup>16</sup>.

“La historia-de-vida de Felicia entra así en el vivir y comprensión como un solo proceso relacional. Sin la relación previa, la co-confianza, la mutua implicación... en el mundo-de-vida y la comunicación en sus claves, la elaboración de esta historia-de-vida no sería comprensible”<sup>17</sup>. Esto vale, en nuestra experiencia, para todas las historias-de-vida. El mundo-de-vida popular “es el lugar hermenéutico de comprensión-interpretación en el que se hace conocimiento apalabrándose”<sup>18</sup>. En nuestra experiencia investigativa: “El mundo-de-vida popular, mediado por el apalabramiento y la interpretación-comprensión, tiene abierto el camino al autoconocimiento y a la reorientación de su propia historia mientras muestra su sentido al mundo exterior exigiendo de éste reconocimiento y aceptación de su distinción”<sup>19</sup>.

Comprensión e interpretación son, para nosotros, dos momentos inseparables de la investigación que, producida en radical implicación, posibilita la dotación de palabra –el apalabramiento– del vivido comunitario.

Tal investigación produce un conocimiento interno, propio y ajustado del conjunto de prácticas de vida ejercitadas por sujetos populares. Ese conocimiento íntegro abre la posibilidad para la reorientación de la propia historia, dada la comprensión-explicación de su sentido y sus límites.

Como toda historia es en-relación. El conocimiento, desde dentro, de la propia historia equivale al conocimiento de un vivido histórico común. Ese conocimiento muestra su sentido ad extra exigiendo reconocimiento ético. De allí su radical importancia.

Además, esta investigación abre las puertas para la reorientación práctica de la propia existencia. Narrar la propia vida, develar su sentido y aceptar los significados que le nutren y dirigen constituyen, en lo personal, una vivencia transformadora y productora de decisiones personales.

15 *Ibid.*, p.12-13.

16 Moreno, A: “Historia-de-vida de Felicia Valera: introducción”. *Heterotopía*. n° 2-3, Cip, 1999, Caracas. p. 18.

17 *Ibid.*, p. 13.

18 *Ibidem*.

19 *Ibid.*, pp.13-14

Esta investigación, puesta ante un mundo y sentidos exteriores, produce la relativización de los marcos y posturas clásicas pretendidamente universales. Por eso, hacer investigación, en el sentido y prácticas del mundo-de-vida popular venezolano, plantea una redefinición radical de términos y procedimientos de investigación.

El investigador, en nuestra investigación, se vive como un conviviente y no como un observador externo o participante. Nuestra postura investigativa, situada más allá de todo positivismo, busca transducir, es decir, abrirle al lector posibilidades de inmersión en la realidad en la que él mismo vive, de manera irreflexiva, delineando el previo camino de introducción en ese mundo hecho por el investigador-conviviente.

En esa introducción en el mundo-de-vida, el conviviente-investigador no pierde su propia historia popular, sus adherencias, y sus saberes ajenos al mundo-de-vida popular. Precisamente por eso mismo dispone de los medios para co-producir una investigación que, perteneciendo al sentido del mundo-de-vida popular, se sirve de los productos de las disciplinas clásicas y su deconstrucción crítica.

Conocer las disciplinas científicas, sus alcances y límites, posibilita no sólo la relativización de sus enfoques, sino su superación creativa. Un conocimiento ajustado de la realidad social del pueblo venezolano requiere la superación –transdisciplinariedad– de los saberes científicos en la producción de un saber que no pertenezca a alguna disciplina en particular.

Un saber así –distinto y no sólo diferente– representa la originalidad de mundo y antropológica del pueblo venezolano.

Las historias-de-vida son, pues, “espacio” de condensación del sentido que nutre el mundo-de-vida popular.

Una historia-de-vida no es una entrevista en profundidad sino la narración de toda la historia vivida por una persona tal como a ella le va saliendo en máxima espontaneidad. Por esto es necesaria para el sujeto la mayor libertad posible de expresión. El “investigador” ha de limitarse a provocar y facilitar la espontánea narración del sujeto. El “investigador” no busca reunir ningún tipo de datos con ninguna finalidad. Su finalidad es la misma historia<sup>20</sup>.

El “investigador”, como un co-viviente implicado en la historia, se sabe parte de ella y es conciente de su participación en la producción de la misma.

Sin embargo, es nuestra experiencia, el historiador –quien narra la historia– crea el relato, el cual, con todo y la intervención del co-historiador, se produce con autonomía propia<sup>21</sup>.

Por eso, más allá de Bertaux o Lewis, hemos apuntado que: “las historias-de-vida no son para nosotros fuentes de datos sino despliegue de significado y de significados. Cae así por su propio peso el clásico problema de la veracidad de los hechos narrados por la historia. Poco importa si éstos han sido modificados por la distancia en el tiempo y la memoria

20 En respuesta a las observaciones sobre la investigación hecha registrada en *Historia-de-Vida de Felicia Valera*, A. Moreno apunta: “...que en Felicia hay resistencias y demás, eso es claro, pero nosotros no buscamos que diga lo indecible o lo que por cualquier motivo no quiere decir. Eso sería necesario si nos centráramos en los datos (quizás si buscáramos respuestas a un problema), pero nos interesan los significados y esos aparecen en lo dicho y en lo no dicho en cuanto ausencia, incluso si es falso lo dicho. (Moreno, A: “De la psicología comunitaria a la Psicología de la Convivencia.” *Heterotopía*. n° 1, 1999, p. 61).

21 Moreno, A: “Historia-de-vida de Felicia Valera: introducción”, Art. cit., p. 27.

poco fiel, incluso si han sido deliberadamente distorsionados o inventados. El narrador tiene control o no sobre los hechos que narra, pero no controla la emergencia del sentido y el significado en los que se produce la narración y que en ella yacen. Su vida está sentidizada y significada independientemente de su percepción subjetiva<sup>22</sup>. Sentido y significados sostienen la narración y superan el texto escrito. Por eso, Alejandro Moreno<sup>23</sup> ha apuntado:

(...) aunque el registro sistemático del vivimiento y las historias-de-vida tenían un momento de su existencia como textos, su realidad total no era textual sino in-vivida. De lo que se trataba no era de interpretar un texto sino de comprender una vida. Uno y otras tienen su verdad en la implicancia. Son, pues, antes que texto, vida in-vivida. Esta su verdad primera no se pierde en el texto sino que, muy al contrario, le da a éste su sentido, lo sentidiza<sup>24</sup>.

### Hermenéutica que no puede

(...) ser una hermenéutica del texto sino de la vida aunque pasara por el texto y se sirviera de él como instrumento. De hecho, de la implicancia y en la implicancia, se cae de una vez en una primera comprensión praxica y vivencial desprovista todavía de palabra, una comprensión en pre-palabra, pero no en silencio, anterior al texto. La comprensión primera es, pues, una caída. Esta metáfora quiere abrir un acceso a la experiencia indecible en términos claramente racionales. La caída, simbolizada con ayuda del texto y en la producción del texto, pasa a ser conocimiento explícito y así se apalabra. Comprensión-de-la-vida in-vivida hecha conocimiento y palabra<sup>25</sup>.

Comprender la historia exige, pues, centrarse ya no en esquemas previos o elaboraciones teóricas del investigador, sino en la historia-de-vida:

Nosotros nos centramos en la historia de Felicia sin preguntas previas, buscando, simplemente, apalabrar lo que en ella está, pero no simplemente lo particular singular de Felicia porque, entonces, estaríamos haciendo un estudio de caso sin mayor transcendencia. En esto, nos liberamos de la tentación de un posible psicologismo. Accedemos a lo constitutivo del mundo-de-vida, a lo regional y a lo singular. Para eso basta una sola historia..." "Pero una historia nunca es comprendida, hermeneutizada, en su "frescura y singularidad" sino en y desde la in-vivencia en

22 *Ibid.*, p. 16.

23 Moreno, A: "Reflexiones sobre los comentarios de Abilio López a la "historia-de-vida de Felicia Valera". *Heterotopía*. n° 2-3, 1999.

24 "Si se trata, en cambio, de acceder a la práctica primera, al sentido de un mundo-de-vida, etc., basta una historia hermeneutizada desde la invivencia implicada pues, todo ello se dice, sin decirlo, inevitablemente en ella, en el relato, en los silencios y aún en las falsedades. Indecible e inefable tienen que ver con la conciencia; sentido y mundo-de-vida con la práctica que es previa a la conciencia y a la que no se necesita llegar, en palabras, para manifestarse" (Moreno, A: "De la psicología comunitaria a la Psicología de la Convivencia", Art. cit., p. 66).

25 Moreno, A: "Reflexiones sobre los comentarios de Abilio López a la "historia-de-vida de Felicia Valera", Art. cit., p. 16.

el mundo-de-vida en la que están presentes, inevitablemente. Muchas otras historias e in-vivencias en sus significados nodales, no necesariamente en sus singularidades (éstas pueden aparecer y de hecho aparecen... en nuestro trabajo) pues el “resultado” no se deduce ni adquiere validez de la confluencia de singularidades sino de ser in-vivido y, de ahí, simbolizado, mediante la práctica hermenéutica, como estructurante del mundo-de-vida. Nada que ver, pues, con el muestreo<sup>26</sup>.

La historia-de-vida de Felicia irradia y atrae como un imán las limaduras de nuestras historias-de-vida. Sólo dentro del conjunto de relaciones familiares generadas desde la historia se la puede comprender. La historia misma desmontó los constructos sociales elaborados alrededor del pueblo, y dio pistas para una nueva “socialidad” pensada desde el conjunto relacional aparecido en la historia-de-vida. “Socializad en la que sólo son vividas relaciones concretas, cercanas, de cara-a-cara”<sup>27</sup>.

El compromiso es, precisamente, escuchar los in-vivientes de esta realidad que pronuncia una historia-de-vida. En este sentido, desde las historias-de-vida no hay marco teórico...”. “No hay control teórico porque la responsabilidad y el respeto que se va despertando a partir de la investigación convivida bloquea la posibilidad de forzar la historia-de-vida mediante elaboraciones teóricas no dichas por cada historia”<sup>28</sup>.

Estamos ante un panorama novedoso para el futuro de las Ciencias Sociales en Venezuela y América Latina. Pero para que ello se realice se hace necesario conocer y asumir la especificidad y distinción de nuestros pueblos y producir rutas metódicas que expresen coherentemente tales cualidades.

“La investigación acción (participativa), la observación participante y las historias de vida constituyeron esfuerzos laudables. La última de las nombradas remonta su origen a los ya lejanos años 30, con la Escuela de Chicago”<sup>29</sup>.

Un antropólogo norteamericano, Oscar Lewis, buscando un acceso novedoso, cualitativo, a realidades socio-culturales inexploradas, se sirve de las historias de vida como material ilustrativo de teorías antro-po-sociológicas previas. Para él, las historias de vida aportan datos sociales ordenables. No hay en este esfuerzo una verdadera penetración en las estructuras históricas que fundan y explican la aparición de las más diversas prácticas sociales.

Bertaux hace otro tanto, pero en la misma perspectiva. Preocupado por la superación del positivismo sociológico, del cual se esgrime en crítico mordaz, sin embargo, no va más allá de una recurrente preocupación por la representatividad de los sujetos que narran la historia; la cantidad de ellas necesaria para la elaboración teórica y la fijación de un criterio de verdad, desde la perspectiva del investigador. De este modo, aunque su trabajo ponga de

26 Moreno, A: “De la psicología comunitaria a la Psicología de la Convivencia”, Art. cit., pp. 59-60.

27 Rodríguez, W: “Historia-de-vida de Felicia Valera: muchos textos y un Sentido vital”. *Heterotopía*. n° 2-3.1999, p. 101.

28 Pérez, M: “La historia-de-vida como camino pedagógico”. *Heterotopía*. n° 2-3, 1999, p. 121.

29 Rodríguez, W: “Historia-de-vida de Felicia Valera: muchos textos y un Sentido vital”, Art. cit., p. 46.

nuevo en consideración, junto a Ferrarotti y Lewis, la potencialidad heurística de las historias-de-vida su crítica, al no ir a fondo, neutraliza la centralidad de las historias. Centralidad que, también, queda desdibujada ante la importancia que le asigna a los llamados “materiales secundarios” como cartas, testamentos, diarios.

En cambio, “Ferrarotti plantea las historias de vida como toda una nueva investigación, ya no como técnica, ni siquiera como método. Las historias – para él – constituyen toda una “apuesta epistemológica”. Las historias de vida constituirían el nuevo objeto de conocimiento social. En cada historia estaría contenida, junto a la historia del sujeto, la historia de los grupos a los que ha pertenecido”<sup>30</sup>.

“La historia de vida –además– constituye una “contracción auricular”. En la historia estaría contractada auricularmente la vida de todo un grupo social. De este modo, las historias se convertirían en el modo investigativo de acceder a la verdad de “los de abajo”, historia social, pues, de los de abajo. Nuevo acceso, nuevo objeto y nuevo método, para Ferrarotti las historias de vida superan, en la búsqueda de la integridad vivida, lo cuantitativo y lo cualitativo. Esto hace de las historias una nueva investigación, independiente de toda otra.

Al ser las historias de vida toda una investigación autónoma, siguiendo a Ferrarotti, la distinción clásica surgida al interior del pensamiento moderno, entre cuantitativo y cualitativo se desdibuja. La búsqueda de datos –típica de la investigación clásica– resulta no sólo inadecuada, sino indeseable. Los datos que indican lo ponderable, lo exterior, lo fenoménico dejan huir bajo el colador la sustancia de lo vivido. Las historias al producirse en una relación humana – según Ferrarotti – indican los significados de un grupo social. Así se supera el peligro subjetivista<sup>31</sup>.

Para nosotros, las historias indican, yendo al fondo, el sentido y la estructura fundamental del mundo-de-vida la que pertenece la persona que narra la historia. Las historias abren, pues, todo un camino par la comprensión-interpretación de la estructura, ya no sólo social, sino –en lo profundo– del mundo-de-vida. Mundo-de-vida, unido por guiones para indicar una sola realidad – no lo usamos ni en el sentido de Dussel, ni en el de Habermas<sup>32</sup>.

Hacer investigación con historias-de-vida no es un trabajo fácil como algunos pudieran creer. Ella supone una serie de condiciones y esfuerzos constantes para asegurar la justicia del trabajo investigativo y sus resultados.

Hecha la historia y transcrita en papel, se inicia una de las etapas más difíciles de la investigación, la acción de interpretación-comprensión. Comprensión –digámoslo de una vez para marcar distancias– no de los datos de la historia, sino de la vida significada. Se trata de centrarse en la historia –considerada atenta y detenidamente– develando los significados que allí se encuentra, poseyendo a quien los narra. Se puede, es verdad, falsear los datos de la historia, pero no los significados,

30 *Ibid.*, p. 47.

31 *Ibidem*.

32 *Ibid.*, p. 48.

pues el sujeto no los posee. Los significados narrados en una historia pertenecen al mundo de vida. La persona, al narrarlos, le da –es verdad– un tinte, una forma peculiar, pero no una estructura. Y, aunque ciertamente existen significados particulares, esos no pueden ser centro de investigación social<sup>33</sup>.

Los significados estructurales habitan el mundo-de-vida e informan las prácticas de los sujetos que las ejercen. Por eso, investigativamente hablando, ambos –quien narra y quien registra– co-producen la historia y al investigación.

Cuando afirmamos que quien narra la historia es verdadero investigador lo que decimos es que no sólo narra, sino que al narrar comprende e interpreta su historia, dándole significado y descubriéndole un sentido. Quien registro la historia –el coinvestigador– debe ubicar su interpretación-comprensión en la raíz misma de la comprensión del narrante. Para ello debe seguir, señalar y hallar las conexiones entre significados. No se trata de categorizar, ni de analizar, ni de sintetizar. Esos significados guían la comprensión de la historia como una totalidad con sentido<sup>34</sup>.

Sobre los significados estructurales, A. Moreno apunta:

Las historias-de-vida nos revelan que los significados no solamente se realizan en el mundo-de-vida sino que se realizan también en cada una de las personas que viven ese mundo-de-vida. Así, los significados del mundo-de-vida de las europeas, en cada persona se realizan constituyéndola como individuo. Separación, orden, coherencia interna, etc., en cada persona, son los rasgos que, integrados en unidad, definen la individualidad, la formación del individuo. Realizados también en un grupo, en una institución, a esa organización, la estructura de individuo, sin que haya contradicción entre la pluralidad de los componentes y la integración del todo como individualidad<sup>35</sup>.

Antes hemos apuntado que las historias-de-vida requieren de un arduo trabajo de explicación-comprensión. Ahora, en continuidad, podemos apuntar que “...las historias de vida consisten en una exégesis, una explicitación, del acontecer de la vida personal situada en la cotidianidad de un grupo humano, de una comunidad, de una sociedad, determinados; desde otro ángulo, los grupos concretos e históricos a los que ha pertenecido y pertenece un sujeto parecen hablar idiográficamente, esto es, con la particularidad de lo que sucede una sola vez en el tiempo, en cada una de las personas con las que se conforma ese grupo humano...”<sup>36</sup>.

Las historias de vida portan en sí la explicitación de la acción práctica de estos códigos. Por ellos reclaman la elucidación de la postura investigativa del investigador y la comprensión de la vida total de los narradores. Por una parte, las historias

33 *Ibid.*, p. 49.

34 *Ibid.*, p. 51.

35 Rodríguez, W: “Historia-de-vida de Felicia Valera: muchos textos y un Sentido vital”, Art. cit, p. 28.

36 Brandt, J: “Historias de vida: una apuesta epistemológica”. *Heterotopía*. n° 1. 2001, p.14.

de vida constituyen un espacio de concentración de los significados orientadores de la vida vivida por un sujeto, un grupo, una comunidad, determinados; por otra, las historias de vida concentran en sí tanto el conocimiento práctico como histórico, sobre los que se instala la praxis, pongamos por caso, de lo social...”<sup>37</sup>.

“...Penas y alegrías, triunfos y fracasos, simbolización de lo vivido y sistema de relaciones sociales, entre otras cosas, conforman el contenido de eso que nos representamos como historia de vida...”<sup>38</sup>. Esto nos conduce más allá de las formas clásicas de investigar con historias de vida.

El camino recorrido por la investigación con los métodos tradicionales dejaba a las historias de vida el secundario papel de complementar investigaciones cuantitativas, o ilustrarlas o sugerir un acceso –siempre provisional– a una realidad potencialmente cuantificable. Aquí se ubican los muy diversos aportes de Bogdan y Taylor, Bertaux, Cautani o Barnett<sup>39</sup>.

Franco Ferrarotti es el primero que propone superar el uso de las historias de vida. Superación que implica centrarse en la historia para conocerla. Centrarse en la historia implica de partida una autonomización de la historia y de su conocimiento con respecto a otras fuentes, métodos y conocimientos. Pero esta autonomización no significa aislamiento de la historia del conjunto de prácticas de donde emerge<sup>40</sup>.

Ferrarotti, en este punto, asevera que en una historia de vida está, contractada, toda la realidad social del grupo humano al que pertenece el sujeto de la historia. Así el investigador no deberá jamás iniciar su labor dejando de lado –artificialmente– el mundo que se expresa en la historia, pues en ese caso su investigación no irá más allá de la construcción de un artificio. La historia porta un mundo. El mundo es expresado y conocido en y por la historia<sup>41</sup>.

Como el mundo conocido es siempre este mundo, no se trata de pretender ninguna universalidad. El mundo conocido –producto de la implicación radical del investigador– produce un conocimiento ajustado a la realidad humana particular. Ese conocimiento es válido para ese mundo; las conclusiones que se obtienen tienen independencia –autonomía– con respecto a otro mundo y su conocimiento<sup>42</sup>.

Conocer la historia, además, significa, obrando autónomamente, despojarse de los prejuicios, categorías y conocimientos previos y externos al conocimiento de la historia. Esa es una condición para acceder a la historia y al conjunto de prácticas que le dan sentido. Conocida la historia, queda abierta la posibilidad para el

37 *Ibid.*, p. 15.

38 *Ibid.*, p. 21.

39 Rodríguez, W: “Historia-de-vida de Felicia Valera: muchos textos y un Sentido vital”, Art. cit., p. 28.

40 *Ibidem*.

41 *Ibidem*.

42 *Ibidem*.



estudio de las relaciones, implicaciones o coincidencias con otros saberes, pero nunca puede partirse de ellas, pues eso sería condicionar de partida toda la investigación<sup>43</sup>.

Siendo máximamente sinceros: no existen métodos determinados para conocer una historia de vida. El investigador debe estar abierto al despliegue de significado y de significados que brotan de la historia. Sólo así accederá a su vivencia interior y comprensión propia. Como se nota la investigación con historias de vida no constituye para nosotros fuente de datos, sino despliegue de sentido. Así la historia se autonomiza de toda investigación y método que centrados en el dato, ya sea entendido como número o fenómeno, cosifican la historia y la reducen a esquemas. Autonomía, entonces, con respecto al conocimiento y método científico, y autonomía con respecto al uso dado hasta ahora a las historias de vida. Esta última aseveración incluye a Thomas y Znaniecki, Lewis y Bertaux.

Digámoslo una vez más: se trata de centrarse en la historia de vida. Centrarse en la historia no es centrarse en su individualidad. Ninguna historia popular tiene sentido aislada de otras historias dentro del mundo-de-vida. Centrarse en la historia es centrarse en la vida total que en ella palpita. La misma historia nos exige conocerla como trama. La trama está en la historia y la historia está en la trama. La trama es todo el mundo humano –antes que geográfico, natural o temporal– en el que vive el sujeto y que vive en el sujeto. La labor del investigador, en esta investigación autónoma, ya no es elaborar teorías omnicomprensivas y válidas universalmente, sino dar palabra a la vida que se vive. El apalabramiento no es sino palabra narrada. La interpretación de la historia es a su vez la narración de la palabra” (Id. 29-30) Palabra pronunciada-en-relación. Con el último trabajo de investigación del Cip (*Buscando Padre*, 2002) “queda claro y confirmado, como resultado final, que, dada la estructura relacional del venezolano popular, es indispensable la co-vivencia y co-vivencia para que el conocimiento pueda producirse en profundidad. De aquí se desprende que una investigación adecuada a las estructuras antropológicas y culturales del pueblo venezolano tiene que ser una investigación convivida<sup>44</sup>.

Esta investigación exige un integrado proceso de implicación, convivencia e invivencia, por parte del co-historiador, en el mundo-de-vida de quien narra la historia. Esto requiere –y este es uno de los últimos hallazgos de la investigación de CIP– una pre-historia de la historia-de-vida “y que consiste en lo que hemos repetidamente expuesto, esto es, en convivir el mismo mundo-de-vida y convivirlo en confianza. Así, la historia-de-vida surge de esta pre-historia como una producción conjunta desde dentro del mismo mundo-de-vida, desde sus prácticas de vida y desde los códigos simbólicos compartidos. En nuestra forma de hacer investigación convivida, esta pre-historia es indispensable. Puede abarcar un espacio de tiempo más o menos largo, pero ha de ser experienciada en profundidad. Así, vida e investigación se integran la una en la otra de modo que la vida en su discu-

43 *Ibid.*, p. 29.

44 Moreno, A: “Dos mundos de vida en una Institución”, *Heterotopía*. n° 3. 2002, p. XVI.

rir cotidiano, en su vivimiento, ya es investigación aunque no se haya formalizado un proceso investigativo en cuanto tal<sup>45</sup>.

#### 4. TERMINOLOGÍA

Por lo escrito, queda claro que, para nosotros, las posibilidades de trabajo con las historias de vida suponen claridad terminológica. No son lo mismo biografía, autobiografía, historias de vida y documentos biográficos. Los documentos biográficos son todos aquellos documentos que se refieren de manera directa o indirecta, a una parte o a la totalidad de la vida de una persona o de varias personas (una familia, como hace Oscar Lewis, por ejemplo)<sup>46</sup>. Es ésta la categoría más amplia y comprehensiva. Incluye toda clase de textos tanto orales como escritos de tipo biográfico (diarios personales, cartas, documentos judiciales, biografías, etc.). Entre los documentos biográficos, los más completos y orgánicos son las biografías. Cuando hablamos de biografía, entendemos por ella la narración total de recorrido de vida de una persona desde su nacimiento hasta su muerte—o, si el biografiado no ha muerto, hasta el momento en que se escribe el texto—e, incluso, a veces, desde sus antepasados hasta algunos de sus descendientes, compuesta sobre la base no sólo de los testimonios o relatos del protagonista sino, además, de cuanta referencia, sea oral o escrita, personal o documental, se haya podido encontrar en relación al sujeto de lo narrado.

Cuando la biografía está narrada por el mismo biografiado, se a por propia iniciativa sea a petición de otro—lo más frecuente en investigación social—, y no se utilizan en ella materiales externos a la narración—materiales secundarios— sino solamente los que el sujeto narrador aporta al narrar—materiales primarios—, tenemos lo que propiamente se conoce como “historia de vida” en la investigación social. Pero hay variantes. No es lo mismo la “historia de vida” narrada en solitario que la “historia de vida” narrada en relación actual con un interlocutor físicamente presente. A la primera la llama A. Moreno autobiografía y a la segunda historia-de-vida (con los guiones de unión). La autobiografía admite por lo menos dos variaciones por la forma en que se presenta. Puede, en efecto, ser escrita u oral. En este caso, ante un grabador, por ejemplo.

La historia-de-vida es aquella que el sujeto de la misma narra a otra persona, presente física y actualmente como interlocutor.

Hay diferencias radicales entre autobiografía e historia-de-vida que son necesarias de considerar para la investigación. En primer lugar, la espontaneidad. Sin ser la espontaneidad mejor garantía de veracidad de una historia-de-vida, cuando se busca suprimirla, corrigiendo repeticiones, desviaciones, incongruencias, etc. se eliminan, a la vez, significativos elementos para el análisis de la realidad tal cual se presenta en la vida cotidiana.

Pero la diferencia principal está en el tipo de relación interpersonal en cuyo marco se produce la historia. Cuando la relación se produce no con otro imaginado o simbólico, sino real, presente y actuante, la historia es co-producida, siendo la historia, entonces, un acto social. De esta manera en la historia está lo social concreto en la corriente histórica de la vida.

45 *Ibidem*.

46 Moreno, A: *Historia-de-vida e Investigación*. Cip, Caracas, 2002, p. 22.

Cuando no se narra toda una vida sino parte de ella, o episodios determinados de la misma, hay que hablar de “relatos de vida”. Una clase particular de estos relatos de vida la constituyen aquellos que se limitan y refieren a un aspecto, tipo de actividad o tema de la vida del sujeto. Así, por ejemplo, cuando se relata todo y sólo lo que tiene que ver con la persona en cuanto abuelo, o en cuanto panadero artesanal (clásico estudio de Bertaux), o en cuanto al surgir y desarrollarse de su filosofía<sup>47</sup>.

## **5. CÓMO INVESTIGAR CON HISTORIAS DE VIDA CON EL MÁXIMO PROVECHO**

El uso de las historias de vida como técnica o método no es, de por sí, ilegítimo; sino que tal proceder no explota todas las potencialidades heurísticas de la historia.

Centrarse en la historia de vida como en el qué de la investigación y no como en un instrumento de cualquier tipo para otra cosa, es la posición más actual al respecto.

De esta manera las historias revelarán una manera autónoma de producir conocimientos. Cuando el centro es la historia misma en sus significados estructurales, los recursos para el estudio, el análisis y, por ende, la producción de conocimientos, no pueden prescindir de una aproximación hermenéutica a la realidad. La hermenéutica, como práctica de comprensión, interpretación y aplicación, es el modo general de investigar. Dentro de este marco, se podrá recurrir a y enfatizar un procedimiento sobre los otros o se podrán poner en ejercicio varios de ellos. Así, alguien trabajará la hermenéutica desde una postura fenomenológica, otro podrá servirse de un análisis hermenéutico de discurso o podrá, como es la postura de Alejandro Moreno y el Cip, plantearse una metódica más que un método, esto es, una posición de apertura a toda posibilidad y práctica de método según la comprensión hermenéutica de la historia lo demande.

Todo este trabajo, el investigador puede realizarlo personalmente, de forma individual, en todas o en algunas de sus fases, así como puede hacerlo en grupo tanto de investigadores profesionales solos como incluyendo en el mismo al sujeto o a los sujetos de las distintas historias de vida<sup>48</sup>.

47 *Ibid.*, p. 26.

48 *Ibid.*, pp. 33-34.



# Máscaras para el laberinto de la *Bildung*<sup>1</sup>. Cómo se llega a ser lo que Ariadna es

Masks for the Bildung Labyrinth: How to Become like Ariadna

Stella ACCORINTI

Universidad de Buenos Aires, Argentina

## RESUMEN

“Una boca que habla, muchos oídos, y la mitad de manos que escriben, he aquí el aparato académico, he aquí en actividad la máquina de la *Bildung* de la Universidad”, escribe Nietzsche. ¿Qué deberíamos hacer? Nietzsche nos da algunas respuestas, en su conocido estilo: preguntas, aforismos y metáforas.

**Palabras clave:** *Bildung*, Universidad, formación, Nietzsche.

## ABSTRACT

“A mouth that speaks, many ears, and half the hands that write. These are the academic apparatus, these are the active machines of *Bildung* in the University”, as written by Nietzsche.. What should we do? Nietzsche gave us some answers, in his habitual form: questions, metaphors and aphorisms.

**Key words:** *Bildung*, University, formation, Nietzsche.

1 La *Bildung* es tanto la formación como la cultura que cada persona posee como resultado de esa formación. *Bildung* es tanto el proceso como el producto, es tanto el camino como la apropiación del camino, y el camino mismo, pero sólo en tanto patrimonio personal del humano culto, en su sentido individual, y no en el sentido de apropiaciones culturales que pudieran tener los grupos humanos, pero no el individuo. La *Bildung* es del individuo, en el sentido de que no puede ser pensada como una suerte de suprasubjetividad. No se puede hablar de *Bildung* en el sentido de las realizaciones “objetivas” de una civilización. *Bildung* es, entonces, formación. En alemán hay otras palabras para “formación”, por ejemplo, y entre otras, *Formation*. ¿Por qué *Bildung* ha sido la palabra triunfante para hablar de la transformación de la naturaleza (¿humana?) en la cultura del individuo? Quizá porque *Formation* sólo preserva el sentido de forma, y en cambio *Bildung* tiene, y contiene, *Bild* (imagen). La *Bildung* consiste en tratar a lo vivo como algo vivo, si se momifica lo vivo, eso no es *Bildung*, quizá sea cultura, pero no es formación. La formación es un ser vivo, dice Nietzsche en la Segunda Conferencia, y abunda en la Quinta Conferencia: toda formación empieza con la obligación y la obediencia. Una boca que habla, muchos oídos, y la mitad de manos que escriben, he aquí el aparato académico exterior, he aquí en actividad la máquina de la *Bildung* de la Universidad, escribe Nietzsche.

*Sueños de Ariadna*

*El batir del sueño es toda mi mente.  
Soy mi ritmo. Ovillo mi madeja  
más y más profundo en el laberinto  
para hallar la unión de los caminos,  
para hallarlo antes de que el héroe encuentre  
al prisionero del Laberinto,  
al horror coronado de cuernos al fin  
de todos los corredores, mi amigo.  
Lo guío lejos. Él se arrodilla para pacer  
la hierba espesa sobre la tumba  
y la luz se mueve entre los días.  
El héroe encuentra un cuarto vacío.  
Busco mi ritmo. Bailo mi deseo,  
saltando los anchos cuernos del toro.  
Ursula K. Le Guin, **The Twins, the Dream.***

*Estoy encantado, y en verdad me vienen ganas de  
hacer unos versos sobre esto, aunque sean unos  
versos no aptos para los oídos de todos. Hace ya  
mucho tiempo que he olvidado tener  
consideraciones con orejas largas. ¡Bien!  
¡Adelante!*

*F. Nietzsche, **Así habló Zaratustra**,  
"Conversación con los reyes"<sup>2</sup>.*

*Una sombría acuática presencia offendía...  
Nadie que no fuera mujer podía mirarlo  
Antonio Carrera, **La construcción del espejo***

"Cómo se llega a ser lo que se es". Algunas frases musicales y algunos conceptos danzantes acompañaron a Nietzsche durante toda su vida. En sus últimos años en Pforta escribe un trabajo sobre Teognis<sup>3</sup> que publicará tres años más tarde en Leipzig. La Asociación Filológica en la que el joven estudiante participaba, creada a instancias de Friedrich

2 Las citas en español han sido realizadas de dos modos, ya sea siguiendo la traducción de Andrés Sánchez Pascual en Alianza, diversas ediciones, indicando en esos casos la página o bien siguiendo las *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrag. von G. Colli und M. Montinari, Berlin-New York, Walter de Gruyter-DTV, 1980 y las *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari München/Berlin/New York, DTV/W, de Gruyter, 1986. Para este último caso, se ha decidido citar párrafos, prólogos, cartas con fechas, etc., en lugar de la cita clásica, ya que nos ha parecido que facilita la tarea del investigador que recién se inicia, sin entorpecer en nada la tarea del investigador de más alto nivel. En los casos en que se ha citado directamente en alemán, se ha colocado el texto completo, para que se pueda cotejar con la traducción al español. <http://www.nietzscheana.com.ar/>, y en alemán, en <http://www.friedrichnietzsche.de/>

3 De este trabajo diría Nietzsche, en carta a v. Gersdorff, el 6 de abril de 1867: "La verdad es que no quiero seguir escribiendo de manera tan torpe y tan seca, tan obediente al corsé lógico como cuando mi trabajo sobre Teognis, por ejemplo: ninguna gracia le acompañó en su cuna. Ante todo tengo que volver a liberar en mi estilo algunos espíritus joviales, tengo que aprender a usarlo como un teclado, pero como un teclado en el que no se tocan viejas piezas ya sabidas, sino en el que se improvisan fantasías libres aunque no exentas, por supuesto, de lógica y belleza".

Ritschl, se reunía para discutir los trabajos filológicos de sus integrantes. El 18 de enero de 1866, Nietzsche presenta su escrito, precisamente, una de las redacciones del trabajo sobre Teognis. Este texto tiene como *motto* aquél de Píndaro, que sería el lema de la vida de Nietzsche:

, que en la Pítica II, v. 73 dice, en realidad

× : “llega a ser como aprendes a ser”. Los jóvenes aprobaron el trabajo leído, y Nietzsche decidió presentarlo a Ritschl. Un mes después, el maestro lo convoca y le pregunta: “¿A qué fin destinó usted este trabajo?”. Después de las explicaciones, Ritschl felicitó efusivamente a Nietzsche. Después de esta escena, nos dice Nietzsche “mi autoconciencia no conoció más límites”. Fue en ese invierno cuando Nietzsche conoció *El mundo como voluntad y representación*, de Schopenhauer. Convertirse en lo que se es, es la promesa de Nietzsche en la Tercera Intempestiva, cuyo título es “Schopenhauer como educador”. ¿A qué fin destinó Nietzsche su trabajo juvenil sobre Teognis? Según sus palabras, al asco y al rechazo<sup>4</sup>. ¿A qué fin destinó Nietzsche el lema de Píndaro? A atravesar toda su obra, donde lo veremos repetido, pensado, trabajado y gozado, una y otra vez. Cómo se llega a ser lo que se es.

Cada cual escribe para sí. La tercera conferencia de Nietzsche en la Asociación Filológica (enero de 1867) estuvo dedicada a las fuentes de la filosofía antigua. En ese texto, Nietzsche toma como base el libro de Valentin Roses sobre Aristóteles. De este libro tomó Nietzsche, una vez más, un *motto*, “cada cual escribe para sí”, y una y otra vez, lo puso como un emblema de sus ideas: he escrito para mí mismo, nos dice, de diferentes maneras. Para todos y para nadie, pero sí para mí. Es posible que a lo largo de nuestra vida escribamos y reescribamos sobre una o dos ideas, que nos obsesionan, nos convocan, nos hieren, nos aman. Cada cual escribe para sí.

Llegar a ser lo que se es, devenir lo que se es: aquí está la idea de *Bildung*, recreada por Nietzsche. Esta es la transvaloración del *sapere aude* kantiano. Hay que tener paciencia, constancia y energía para devenir lo que se es<sup>5</sup>. Su conciencia no le dice a Nietzsche que se libere de cadenas, como proclama Kant, sino que esa conciencia vocea: “debes volverte lo que eres”<sup>6</sup>. Y la conciencia de Nietzsche es la conciencia detrás de la conciencia, el escalpelo del genealogista, la máscara del desenmascarador de conceptos momificados. Porque los que conocemos, somos desconocidos para nosotros mismos<sup>7</sup>. Pero ésta no es una elección, Nietzsche no buscó, oyó, y cultivó la paciencia. A este mundo le puso Nietzsche una máscara más. Se alejó de él, puso distancia, habituó el ojo a la calma y a la paciencia del animal de caza. No dejó que los dioses se le acercaran demasiado, se retiró muchas veces de su cercanía. Los acechó. No reaccionó fácilmente a su estímulo<sup>8</sup>, hizo de su decisión una decisión constantemente diferida, constantemente enmascarada, generadora de deseo, deseante ella misma. Habituarse al ojo a la paciencia, esperar que las cosas se nos acerquen, esperar como espera el animal que caza a su presa, esperar como esperamos que se aclare la imagen

4 “¡Cómo me repele todo ese trabajo! En muchas cosas es realmente falso, aún más, puro tartamudeo!” Nietzsche, F: Carta a Erwin Rodhe, 8 de octubre de 1868.

5 Nietzsche, F: *Humano, demasiado humano*, parágrafo 263.

6 Nietzsche, F: *La Gaya Ciencia*, parágrafo 270.

7 Nietzsche, F: *Genealogía de la moral*, Prólogo.

8 Nietzsche, F: *Crepusculo de los ídolos. Cómo se filosofa con el martillo*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1989, p. 83

borrosa y difusa que aparece a lo lejos. Un acercarse que es apertura de la cosa, y que es, finalmente, el acercarse de la cosa misma. Esperar pacientemente que el estímulo caiga a los pies de la danza hipnótica de la sabiduría de la serpiente. Llegar a ser lo que se es.

Convertirse en lo que se es. Zarathustra pide miel para hacer la ofrenda en la alta montaña, pide miel a sus animales. Pero luego, ya solo, se dice a sí mismo que todo lo que quiere es un cebo dulce y viscoso, grato a osos gruñones y a pájaros extraños. Zarathustra es, también, un pescador de hombres. Y busca un cebo<sup>9</sup>. Alado animal, Zarathustra se pone en camino hacia las colmenas del conocimiento<sup>10</sup>. Ha decidido “llevar algo a casa”. Siete días dura la enfermedad de Zarathustra en “El convaleciente” y siete años tenía Nietzsche cuando, cuenta, perdió su infancia. Nos lo cuenta en *El viajero y su sombra* y nos lo relata en *Ecce homo*. Luego, la convalecencia, toda la vida, “también de la larga enfermedad que es la grave sospecha, se regresa como recién nacido, desollado, más susceptible, más maligno, con un gusto más delicado para la alegría, con una lengua más tierna para todas las cosas buenas, con sentidos más alborozados, con una segunda inocencia más peligrosa en la alegría, más infantiles a la vez, y cien veces más refinados que todo lo que jamás se fue antes”<sup>11</sup>. La enfermedad de Nietzsche como transvalor de la incólumne salud de Platón. Convertirse en lo que se es.

Transfórmate en el que eres. “Todos nosotros sabemos, algunos lo saben incluso por experiencia propia, qué es un animal de orejas largas [...]”<sup>12</sup>. Ser el antiasno, un monstruo en la historia universal, en esa historia occidental que se presenta como la historia, como la única historia: ser un antiasno es transformar la *Bildung*, es negarse a las orejas largas, es ser el Anticristo. El asno es un animal de carga, como el camello, pero el asno tiene, además, las orejas largas, desensibilizadas, hipertrofiadas. La crítica a la superioridad que la *Bildung* occidental asignaría al papel del intelecto por sobre los sentidos toma forma de manera inquietante y dramática en estas orejas largas, que, igual que los lemas de los que estamos hablando, se encuentran en toda la obra de Nietzsche, repetidas una y otra vez, cantadas para oídos pequeños, una y otra vez. Debemos transvalorar la *Bildung*, canta Nietzsche, transformándonos en lo que somos.

(*Wie man wird, was man ist*. “[...] Sin voluntad, por una necesidad despiadada, estoy arreglando cuentas con los hombres y las cosas, imponiendo ad acta todos mis ‘hasta ahora’”. Casi todo lo que hago en este momento es dar un trazo final. La vehemencia de mis oscilaciones interiores fue espantosa en los últimos años; de ahora en adelante, para pasar a una forma nueva y más elevada, preciso en primer lugar una nueva extrañeza, una despersonalización todavía mayor. Para eso es esencial que sepa qué y quiénes me quedarán.

¿Qué edad tengo, al fin y al cabo? No sé: tampoco podría decir hasta qué punto todavía soy joven. [...] se quejan de mi ‘excentricidad’. Pero precisamente no saben dónde está mi centro [...] [Viví] una experiencia peligrosísima: [pero no sucumbí] a ella, y sé qué senti-

9 Nietzsche, F: *Así habló Zarathustra. Un libro para todos y para nadie*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1986, pp. 321-323

10 Nietzsche, F: *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1992, p. 17.

11 Nietzsche, F: *La Gaya Ciencia*, Prólogo, 4.

12 Nietzsche, F: *Ecce Homo*, “Por qué escribo tan buenos libros”, parágrafo 2.



do tuvo para mí –fue la prueba suprema de mi carácter. Poco a poco, lo que hemos vuelto hacia el interior nos disciplina hasta encontrar nuestra unidad: esa pasión a la que durante mucho tiempo no se le podría encontrar nombre, nos salva de todas las digresiones y de todas las discusiones, esa tarea de la que uno es el misionero involuntario”<sup>13</sup>.

“Viví, pretendí y quizá también logré, y se ha hecho necesaria cierta violencia para alejarme y separarme de eso. ¡Pero qué importa que se engañen respecto de mí! Lo peor sería que eso no ocurriese –me haría desconfiar de mí mismo”<sup>14</sup>. *Wie man wird, was man ist*).

Cultivarse a sí misma. A veces somos nuestros propios laberintos. Dejarse armar como orejas gigantes colgadas de cuerpos pequeños, oír hablar y hablar, oírlo todo con dos oídos monstruosamente abiertos, dos orejas enormemente largas. O formarse. Ariadna debía recorrer el Laberinto. Un hilo no bastaba, porque no hay hilos, sino sus interpretaciones. No hay sujeto, sólo devenir y popiésis de la interpretación. El carácter escindido del yo (¿cuándo podremos prescindir del viejo yo?) llega a su más extrema radicalización y rechazo en la filosofía de Nietzsche. Y si la *Bildung* es la formación de la reconciliación del sujeto consigo mismo, y si la condición del superhombre es la escisión, la *Bildung* ha muerto. Ariadna necesita orejas pequeñas, para escuchar que Dyonisos es su propio laberinto. Y el resultado del desenmascaramiento no es el descubrimiento de la verdad de las cosas, sino que es el propio proceso interpretativo en toda su fuerza. Ariadna, para ver a Dyonisos, debe colocarse con esmero una máscara sobre su máscara. Cultivarnos a nosotras mismas.

¿Sólo se puede llegar a ser lo que se es? Nietzsche combatió el historicismo de la *Bildung* de su época, desplegado en la temporalidad del texto como objeto y en la dominación del papel asignado a las humanidades. Pero en ese momento, Nietzsche siguió a tientas un hilo, dedujo donde podía adivinar. Los mares terribles ya estaban en él, pero sólo sobrevendrían a su boca años después. La *Bildung* ya había muerto. Pero sus sombras aún vivían en Nietzsche. Para llegar al Minotauro se debe tener oídos pequeños. Pero Teseo no tiene oídos pequeños. Él es un hombre superior, un héroe, él tiene propósitos superiores. Los héroes y los hombres superiores tienen cargas pesadas, una de las cuales es llevar a la humanidad a la perfección. El Minotauro, al ser vencido por Teseo, logra su victoria. Sólo un decadente hombre superior es capaz de matar a una bestia cuya casa es el Laberinto. El hombre superior se pone la máscara de la moral llamada “conocimiento” y así escondido, cobarde y tenaz, mata la danza y la risa. El hombre superior es un hombre serio, finalmente. Sólo se puede llegar a ser lo que se es.

Ariadna, en tanto que ayudante de Teseo, es la imagen del resentimiento. Contra su hermano el Minotauro, contra la vida como afirmación. Contra ella misma como transvaloración. Las hermanas no han sido una figura agradable en la vida de Nietzsche. Pero Dyonisos ama a Ariadna. Y Ariadna teje su propio destino, ella tiene el hilo. Los hilos sirven para anudarse, para cortarse, para seguirlos (en los laberintos, en los textos), y también para ahorcarse con ellos. Ariadna debe morir. Y el hombre superior abandona el barco. Siempre que el barco se hunde, los hombres superiores lo abandonan. En este momento de decaden-

13 Nietzsche, F: Carta a Carl Fuchs, 14 de diciembre de 1887.

14 Nietzsche, F: Carta a Deussen, enero de 1888.

cia, en este ocaso, Dyonisos se aproxima. Es de esta Ariadna de la medianoche<sup>15</sup>, de la oscuridad, del declinar de la tarde, de la necesidad de morir para vivir, de quien se enamora Dyonisos. Ariadna ya no necesita un hilo de araña, porque Dyonisos es su laberinto. “Ariadna: te amo. Dyonisos”, es la misiva enviada a Cósima Wagner en enero de 1888. Una máscara más. La misiva. Cósima, Ariadna. Nietzsche. Dyonisos. Un hombre laberíntico no busca la verdad, busca a su Ariadna.

La propuesta de *Bildung* de Nietzsche será un canto afirmativo de negación y de transvaloración. Transvalorar el mundo platónico, transvalorar los dos mundos, y afirmar plenamente éste, el único mundo. Porque el problema no radica en irse de casa, sino en regresar a casa, llevando algo en las manos, quizás, incluso, el viejo ataúd desvencijado, con las junturas rellenas de algo dulce. Se regresa a casa por el camino que jamás se olvidó, con la memoria que construyó el olvido más tenaz. El hijo engendrado por Dyonisos y Ariadna regresa a casa, después de atravesar su formación. Pero esa formación no podrá ser ya nunca la de los últimos hombres, no podrá ser la de los héroes, ni la de los sapientes, ni la de los doctos y tantos otros “sabios mal criados que pueblan el país de las ciencias”<sup>16</sup>. Esa *Bildung* transvalorada sólo puede ser música, danza, risa, máscara. Esa *Bildung* musical se realiza “a pesar de”, y es una formación de “quizás”: el filósofo artista es un gran desensamblador, y antes que nada, desensambla su propia conciencia, encontrando allí todo lo humano. Formación de ficciones poiéticas, realizada a través de ficciones poiéticas, que da como múltiples resultados la multiplicidad de conceptos provisorios del nuevo arte de la educación entendida como transvaloración.

Zarathustra sube a la montaña, para transformarse en el que es. Pero este “es” es deviniente. Zarathustra lo sabe. ¿Podemos acompañar a Zarathustra? No. Zarathustra habla para nadie, no habla para nosotros. Zarathustra no da nada, su ofrenda de miel es un cebo, pero no le interesa pescar. No se pesca en la alta montaña. Quizá Zarathustra ha ido a pescar risa, él no es un pescador de hombres, él es un pescador de risa, de danzas, de máscaras. Quizá pueda pescarlos con algo pegajoso. Cada uno deberá rastrear en sí mismo su propia pegajosidad, hundirse en su cuerpo, hundir el cuerpo en la tierra. Llorar. Y luego reír hasta las lágrimas. El lodo no es dulce, pero es pegajoso. Por algún lado se debe comenzar.

Cada cual escribe para sí. Elegimos a los oyentes, y ponemos distancia con los demás<sup>17</sup>. Las orejas largas se alejan o se acercan, las orejas pequeñas se acercan o se alejan<sup>18</sup>. El estilo acecha y no es permeable a cualquier estímulo. Las orejas pequeñas tampoco. Los problemas profundos exigen el juego del baño helado: entramos y salimos rápidamente de él, es un juego de superficies. Hay que ser lo suficientemente superficiales para ser profundos, y tener los oídos lo suficientemente pequeños para escuchar los matices. Todos, de alguna manera, somos asnos<sup>19</sup>, cultivar orejas pequeñas es la tarea. Sólo las orejas grandes

15 “¿Te acercas sinuoso en semejante medianoche?...”, en Nietzsche, F: “Lamento de Ariadna”, *Ditirambos dionisiacos*.

16 Rodríguez, S: *Inventamos o erramos*, Caracas, Monte Ávila, 1992. [Texto original de 1840].

17 Nietzsche, F: *La Gaya Ciencia*, parágrafo 381.

18 Cf. M. C. Franco Ferraz, “Por uma filosofia para orelhas pequenas”, en III Congreso Internacional Nietzsche, Assim falou Nietzsche: para uma filosofia do futuro, Rio de Janeiro, Brasil, 22 al 27 de agosto de 2000.

19 Cf. Nietzsche, F: *Así habló Zarathustra*, “De los sabios famosos”.

mastican y digieren todo<sup>20</sup>. Las orejas largas son orejas de asno, pero engullen como cerdos. Y a todo dicen sí. Esas orejas son pesadas. Mejor desprenderse rápidamente de ellas. Cada cual escribe para sí.

Los oídos deformados luego de años de escucha pasiva debieran ser rotos, aprender a oír con los ojos no parece una mala propuesta para una *Bildung* transvalorada<sup>21</sup>. Muchas veces no ser comprendido es, simplemente, no ser la boca para esos oídos<sup>22</sup>. ¿Quién tiene oídos para oír estas cosas?<sup>23</sup>. Transvalorar la mirada platónica es tarea para bailarines ágiles, buceadores de superficies, frugales y aviesos y rápidos escritores que se deslizan sobre el hielo. Máscaras que no olvidan su cuerpo. Astutos acechadores de matices diferentes. Acechadores como Eros. Y en este sentido, toda la filosofía de Nietzsche es una filosofía erótica. Todo lo que es profundo ama su máscara<sup>24</sup>. Toda la filosofía de Nietzsche es una filosofía erótica. Y esta filosofía erótica y erotizante fue escrita por una mujer que nació hace 156 años y que murió hace 100 años, una Ariadna de orejas pequeñas. El nombre de esta mujer, una de cuyas máscaras fue la de un macho, Dionisos, es Friedrich Nietzsche. Coloquemos la máscara con cuidado, una vez más.

Podría haber sido otro momento histórico. Pero fue éste. Podría haber sido una conferencia para otro encuentro, para otras Jornadas. Pero fue para éste, pero fue para éstas. Podría haber sido otra persona. Pero soy yo. Estas pocas frases que parecen absolutamente sencillas y hasta, quizá, anodinas, me sumergen en un grado de perplejidad y complejidad tales que todo lo que suelo escribir después de pensarlas me convencen de que el pensar de búsqueda que caracteriza a los investigadores es, probablemente, para definirse como tal, eminentemente un pensamiento de crisis y para la crisis.

Estoy escribiendo acerca de un problema que me convoca y me problematiza, y desde un pensamiento erótico (el de Nietzsche) que me erotiza. Estoy escribiendo acerca de este problema en un momento histórico determinado, el año 2003, que avanza hacia nuevas miradas, una y otra vez, una vez más. La que escribo soy yo, parece claro. Pero nada de esto me resulta claro. La historicidad en la que vivo y con la que convivo está relatada desde la crisis, desde un transcurrir de rupturas, separaciones y llamados a la decisión. ¿Cuáles son las categorías que elegiremos para relatar esto que nos sucede? ¿Quién, verdaderamente, escribe esto que escribo?

“Yo” es una palabra demasiado fuerte para describir momentos de transición. ¿Dónde se situará este “yo” para no caer en la contradicción a la que, ineluctablemente, parece

20 *Ibid.*, “Del espíritu de la pesadez”: “Allgenügsamkeit, die Alles zu schmecken weiß: das ist nicht der beste Geschmack! Ich ehre die widerspänstigen wälderischen Zungen und Mägen, welche “Ich” und “Ja” und “Nein” sagen lernten. Alles aber kauen und verdauen - das ist eine rechte Schweine-Art! Immer I-a sagen - das lernte allein der Esel, und wer seines Geistes ist!”.

21 *Ibid.*, “Als Zarathustra diese Worte gesprochen hatte, sahe er wieder das Volk an und schwieg. “Da stehen sie”, sprach er zu seinem Herzen, “da lachen sie: sie verstehen mich nicht, ich bin nicht der Mund für diese Ohren. Muß man ihnen erst die Ohren zerschlagen, daß sie lernen, mit den Augen hören.” Erster Theil, Zarathustra’s Vorrede, 5.

22 *Ibid.*, “Sie verstehen mich nicht: ich bin nicht den Mund für diese Ohren”. Erster Theil, Zarathustra’s Vorrede, 5.

23 *Ibid.*, [...] und wer noch Ohren hat für Unerhörtes, dem will ich sein Herz schwer machen mit meinem Glücke. Erster Theil, Zarathustra’s Vorrede, 9.

24 Nietzsche, F: *Más allá del bien y del mal*, parágrafo 40.

despeñarlo la férrea lógica de los opuestos? (¿Despeñarlo? ¿O debo decir “despeñarla”? ¿Se me permitirá predicar de “yo” un adjetivo femenino?) Quizá, parafraseando a Nietzsche, decir “ello” ya resulte fuerte, dogmático, y aferrado a una civilización, la occidental y cristiana, que está cayendo a pedazos. ¿Cómo, entonces, intersecar los planos del relato que nos constituye haciendo lugar a la voz de la crisis?

¿Desde dónde pensar la educación, la filosofía y la *Bildung* (si es que realmente son tres “cosas”) transitando el año 2003, momento en que está cuestionado el sujeto-suelo en el que creció una civilización sostenida en valores que se muestran decadentes y obsoletos frente a la necesidad de nuevas respuestas, y, sobre todo, frente a la formulación de nuevas preguntas?

Quisiera terminar provisoriamente estas pocas palabras parafraseando a Clarice Lispector:

En el mundo todo comienza con un sí, pero que nadie se engañe, la simplicidad sólo se consigue con mucho esfuerzo, y no hay una palabra sola que la signifique. Está claro que la historia es verdadera aunque sea inventada. Algunas existencias vagas y delicadas sólo pueden ser captadas con simpleza. No soy una intelectual. Escribo con el cuerpo. Con la oscuridad del cuerpo. “No. No es fácil escribir. Es duro como partir rocas. Pero saltan chispas y astillas como aceros pulidos”<sup>25</sup>.

25 Lispector, C: *La hora de la estrella*, trad. A. Poljak, Madrid, Siruela, 2000, p. 20.



### Luis Beltrán Prieto Figueroa: Maestro de la democracia venezolana

Luis Beltrán Prieto Figueroa, Master-Teacher of Venezuelan Democracy

Lino E. MORÁN BELTRÁN

*Escuela de Filosofía, Universidad del Zulia, Venezuela*

#### RESUMEN

El presente artículo se inscribe dentro del análisis de la historia de las ideas en América Latina, como campo de reflexión que contribuye a rescatar los aportes que, desde diversas disciplinas del conocimiento, se vienen gestando entre los intelectuales que tienen nuestra identidad como tema de reflexión. Luis Beltrán Prieto Figueroa fue uno de los intelectuales más influyentes en la Venezuela del siglo XX. El presente trabajo aborda textos de sus principales obras, como *Joven Empírate*, *El Estado y la Educación en América Latina*, *El humanismo democrático y la educación*, *La política y los hombres*, entre otros, y, a través de una lectura filosófica se analizan sus ideas con relación a los fundamentos doctrinales de la democracia, su interpretación de la realidad, y sus posturas frente a la educación, la política, la poesía y el nacionalismo como actitud digna de los pueblos latinoamericanos en relación al poderío de los Estados Unidos. Entre las conclusiones alcanzadas está, entre otras, la caracterización de sus ideas a favor de una educación verdaderamente democrática, el compromiso del intelectual con las nobles aspiraciones de los pueblos, y su agudeza para estudiar la realidad venezolana, y para lograr la superación de factores que obstaculizan el desarrollo técnico y cultural deseado para la patria venezolana y latinoamericana.

**Palabras clave:** Luis Beltrán Prieto Figueroa, condición humana, democracia, educación.

#### ABSTRACT

This article is part of the analysis of the history of ideas in Latin America, which is a field of thought that contributes to recovering contributions from diverse fields of knowledge, and which has been focused on by intellectuals who consider our identity to be a theme of reflection. Luis Beltrán Prieto Figueroa was one of the more influential intellectuals in 20<sup>th</sup> Century Venezuela. This paper touches on some of his works, such as *Joven Empírate*, *El Estado y la Educación en América Latina*, *El humanismo democrático y la educación*, *La política y los hombres* among others, and through philosophical discourse analyzes his ideas in relation to the fundamental doctrines of democracy, their interpretation of reality, and their positions in reference to education, politics, poetry, and nationalism as a dignifying attitude in Latin American countries in the face of the power of the United States. Among the conclusions we find the characterization of his ideas in favor of truly democratic education, the intellectual commitment with the noble aspirations of the people, his ability in studying the Venezuelan reality, and his gift at overcoming factors which were an obstacle to the technical and cultural development desired in Venezuela and Latin America.

**Key words:** Luis Beltrán Prieto Figueroa, the human condition, democracy, education.

*Éramos al principio un puñado, en el cual se confundían obreros y estudiantes, maestros e intelectuales revolucionarios, hombres y mujeres de agónica inquietud, deseosos de erradicar para siempre, junto con la tiranía, las causas que generan la miseria y la incultura, para crear una nación dueña de su destino, en capacidad para poner en marcha los instrumentos de liberación en su riqueza racionalmente explotada y compartida para cancelar las irritantes desigualdades sociales.*

Luis Beltrán Prieto Figueroa. 1964

## INTRODUCCIÓN

Apenas se ha celebrado el centenario del natalicio de Luis Beltrán Prieto Figueroa (1902-1993), uno de los intelectuales más ilustres de la Venezuela del siglo XX. Poco se ha hecho para conmemorar esta fecha, actitud que, a mi parecer, obedece a que sus letras aún impugnan a los responsables del olvido que sufrió el pueblo por parte de sus gobernantes durante el siglo que le tocó vivir. Maestro, político y poeta dibuja en su obra la miseria social y cultural de la Venezuela gomecista y la indolencia de los dirigentes que junto con él lucharon por la instauración y consolidación de la democracia, pero que luego se pusieron al servicio de los intereses de los poderosos.

Autor de una extensa obra<sup>1</sup>, hace de la educación el prisma que le permite analizar los más variados tópicos de nuestra realidad. Teniendo al hombre como el centro de su reflexión procura abordar la poesía, la política, la libertad, los derechos humanos, las ideologías, entre otros aspectos, con el sólo propósito de servirle al pueblo. Su proyecto social descansa sobre una educación como eje fundamental para la construcción de una verdadera democracia, educación que supere las mezquinas barreras entre las *castas* y el *pueblo*. Se trata de edificar una sociedad justa, desde una escuela abierta a todos, que ponga el acento en el reconocimiento de todos los ciudadanos como miembros dignos de una nación.

Impregnado por el ideal de ilustres hombres americanos, levantó la bandera pedagógica de Simón Rodríguez, procurando educar para las grandes exigencias técnicas y científicas que los nuevos tiempos nos imponen, sin desmedro de la solidaridad y el compromiso con los débiles de la tierra. Igualmente acogió el ideal bolivariano, imaginando una América unida que fuese capaz de frenar el vasallaje cultural y económico, de aquellas naciones que se erigen como gendarmes de la humanidad.

1 Además de los títulos citados en el presente artículo se hace necesario tomar en cuenta otras de las obras de Prieto Figueroa, a fin de hacerse la idea de la amplitud de sus aportes a la cultura venezolana: *La adolescencia* (1934), *La cooperación en la escuela* (1937), *Los maestros eunucos políticos* (1938), *Problemas de la educación venezolana* (1947), *La Asamblea Constituyente y el Derecho Revolucionario* (1946), *De una educación de castas a una educación de masas* (1951), *Andrés bello educador* (1966), *El magisterio americano de Bolívar* (1968), entre otros.

Lo que a continuación se escribe sobre el maestro Prieto, tiene el propósito de rendirle homenaje a una figura ejemplar de la intelectualidad venezolana del siglo XX, que sin lugar a dudas aún tiene mucho que decir.

### **EL ORIGEN DE TODA REFLEXIÓN: LO HUMANO**

Hoy el humanismo es un concepto arqueológico, un montón de ruinas venerables, pero ruinas al fin, de las cuales no puede esperarse utilidad alguna. Pareciera una tendencia perdida en el tiempo, de la que sólo recordamos su hazaña de haber socavado las bases de la Edad Media. Por su lado el humanista pareciera relegado por el éxito económico y propagandístico de otras ocupaciones y actitudes, se nos presenta más solitario y lejano que nunca, inmerso en teorías que nadie entiende, alimentando antigüedades y recreando personajes e ideas sin aplicaciones prácticas.

Todo pretende orientar hacia el imperio de lo material, donde lo espiritual y lo humano nada importan. Donde el mercado impone las reglas del juego para que se haga efectiva la acumulación de abundante riqueza y se compita escarnecidamente por sobrevivir, sin importar que en el intento destruyamos a toda la humanidad.

Hoy asistimos a la destrucción de la naturaleza, a la condenación de pueblos y naciones enteros a la miseria, a la amenaza apocalíptica de la guerra nuclear y al discurso occidental de que todo se ha hecho en nombre de la humanidad, en nombre del amor al prójimo y de la libertad. Nos enfrentamos a un modelo de sociedad que no ofrece alternativas para el futuro, que pretende ser solución a los problemas que desde su racionalidad ella misma ha creado. Nos enfrentamos a una crisis, para la cual la sociedad occidental no tiene ya una solución. Pero la humanidad tiene que hacer el esfuerzo de seguir adelante inventando nuevos ideales.

Es desde esta perspectiva que se amerita de la participación de aquellos hombres aficionados del corazón, los que todavía sueñan y se conmueven, los que poseen imaginación, fantasía y buenos sentimientos. Necesitamos de intelectuales comprometidos con los más nobles ideales que requiere la humanidad. Sin esperar ningún pago a cambio.

La crisis actual que caracteriza la realidad contemporánea venezolana nos obliga a volver la mirada sobre la obra de uno de sus más ilustres humanistas: Luis Beltrán Prieto Figueroa. Humanista por la verdad y profundidad de sus saberes, lo fue también por centrar en el hombre y su destino su amplia bibliografía y trayectoria política y educativa. La novedad de su humanismo radica en que rebasó los ámbitos académicos y las aulas convencionales para irse a la calle, traducirse en acción ciudadana e influir en el espíritu y conducta del hombre común. Entendió que su vida y la de su generación tendrían sentido sólo en la entrega desinteresada, dado que estaban llamados a retomar los caminos de libertad para el pueblo inspirados en la obra bolivariana.

Esta convicción germinó en él manifestada en las aspiraciones colectivas presentes en su ideario. Entendía que “la vida egoísta es vida en soledad interior, que se hace plena por la inserción en la vida de la comunidad, por la comprensión y el acercamiento.”<sup>2</sup> Entendió a su vez que la libertad es un compromiso de todos los días y sólo pueden merecerla

2 Prieto F. Luis B (1968): *Joven Empínate*, Imprenta Universitaria, Caracas, 1968, p. 39.



quien se sienta capaz de defenderla y quien, corazón en mano, ponga a disposición de todo un pueblo el generoso aporte de su fe en un mejor destino para la humanidad<sup>3</sup>.

Para Prieto Figueroa ser hombre y ciudadano es ser una persona de servicio, integrada a la obra de todos en el ejercicio pleno de la libertad, entendida esta como un poder controlado que no admite la invasión de los derechos del prójimo. En este sentido dirá: "El que se cree libre fuera de la convivencia en una organización, sin asumir responsabilidad con nadie es un irresponsable y la irresponsabilidad es una forma de deshumanización que concluye en la esclavitud...No puede alegar derechos quien no asume deberes"<sup>4</sup>.

El desarrollo pleno del hombre es en Prieto Figueroa una recurrente preocupación. Para ello concibe al Estado como unidad jurídico-social que contempla la forma y organización de la sociedad, de su gobierno y el establecimiento de normas de convivencia humana. Desde su perspectiva el *Estado es la unidad jurídica de los individuos que constituyen un pueblo que vive al abrigo de un territorio y bajo el imperio de una ley, con el fin de alcanzar el bien común*<sup>5</sup>. Para ello se hace necesario propiciar el desarrollo del país a través de la explotación de sus riquezas naturales con el propósito de mejorar la *condición humana del pueblo*<sup>6</sup>.

Difícil se hace encontrar en la obra del autor, reflexiones de naturaleza teológica; ateo por convicción en la fuerza del conocimiento, constituye la educación en el problema medular de toda su vida. Para él la escuela representa el escenario donde el individuo descubre su potencial transformador y donde se forjan los nobles ideales de justicia y solidaridad. Dirá:

(...) nuestra escuela, por imperativos sociales debe ser progresista, entendido el término en el sentido de una educación para la formación del hombre integral en su postura de miembro de una comunidad, del ciudadano libre y responsable con el desarrollo económico social, capaz de confluir en una mejor y más grande preocupación, no para aprovechamiento de unos pocos sino para mayor beneficio social<sup>7</sup>.

La carga humanista que debe prevalecer en la escuela encuentra su realización plena en la conjunción con el anhelo democrático del proyecto de vida de Prieto Figueroa. Para él humanizar es democratizar, y democratizar es elevar al hombre y al conjunto de hombres a la superior dignidad de persona y el medio de personalizar, de completar la obra de la naturaleza en el hombre es tarea de la escuela. Por ello expresa que el fin supremo de la educación es "Desarrollar las virtualidades del hombre, colocándolo en su medio y en su tiempo, al servicio de los grandes ideales colectivos y concentrado en su tarea para acrecentar y defender valores que, si fueran destruidos, pondrían en peligro su propia seguridad"<sup>8</sup>.

3 *Ibidem*, p. 100.

4 *Ibidem*, p. 28.

5 Prieto F. Luis B (1977): *El Estado y la Educación en América Latina*, Monte Ávila editores, Caracas, p. 37.

6 Prieto F. Luis B (1968): *Op. cit.*, p. 100.

7 Prieto F. Luis B (1977): *Op. cit.*, p. 8.

8 Prieto F. Luis B (1959): *El Humanismo democrático y la educación*, Editorial Las Novedades, Caracas, p. 16.

Por ello la orientación de la escuela debe ser la de elevar el nivel de vida de toda la población, no de una parte de ella, sino de toda la humanidad. Orientación que saldando viejas discriminaciones de género y raciales incorpore a hombres y mujeres, negros, blancos e indios a una mejor calidad de vida. En Prieto Figueroa no tienen cabida las afirmaciones hechas por algunos positivistas latinoamericanos que postularon que nuestras desgracias continentales obedecían a causas raciales; a diferencia de ellos y fundamentándose en la ciencia antropológica moderna niega la existencia de “razas puras”, porque la mezcla constante de razas y pueblos ha hecho que las fronteras étnicas se minimicen o desaparezcan. La categoría de “raza pura”, desde su perspectiva, se ha constituido en mito, que lamentablemente ha servido para que mentes criminales justifiquen desde él el holocausto.

La ardua tarea planteada exige a los jóvenes un rol protagónico. Ellos son los llamados a gestar las transformaciones que el mundo reclama. Por eso, con fe inquebrantable en la juventud, Prieto aspira a que “...sus hijos y los hijos de los que han luchado en esta etapa venezolana, puedan asistir a esa época de trabajo creador; demostrando con ello que no han sido inútiles nuestros esfuerzos y nuestro bregar incesante”<sup>9</sup>.

Prieto Figueroa, reconociendo a plenitud la fortaleza de la juventud le dedica una de sus obras más importantes y lo hace desde una orientación abiertamente arielista. Y es que vive convencido de que “los jóvenes constituyen un elemento fundamental de creación del mundo nuevo, donde cada cual ocupa el puesto que se hace a la medida de sus aspiraciones”<sup>10</sup>.

Esta devoción por la juventud hace consciente a Prieto Figueroa de un conflicto generacional que ha debido recorrer la historia de la humanidad y que ha sido la garantía del incesante progreso. Conflicto de ideales que cada generación debe enfrentar y defender. “En una misma época viven confundidas varias generaciones. Por ello hay un comenzar constante de la humanidad y de la sociedad. Porque sin ese afán renovador –de los jóvenes– no habría progreso”<sup>11</sup>.

Luis Beltrán Prieto Figueroa parte de la convicción de que no existen verdades absolutas, lo cual lo lleva a rechazar la unanimidad y a colocarlo del lado del cambio por concebir que los hombres están animados por una fuerza de movilidad. Esto lo ubica en la dirección filosófica del relativismo y del pragmatismo, desechando en consecuencia las posibilidades del reposo absoluto en el plano epistemológico. En este sentido afirma:

En posesión como está la humanidad de la técnica moderna, hay que atenerse a la experiencia desechando toda idea de trascendencia. La experiencia nos enseña que todo cambia, que no hay nada fijo en el campo mental ni en el campo espiritual. El pensamiento mismo no es más que un instrumento para la acción. El hombre comienza a pensar cuando tropieza con dificultades materiales que es necesario superar. Por eso la idea no posee más que un valor instrumental. Se trata de una función desarrollada por la experiencia activa y que está al servicio de esa expe-

9 Prieto F. Luis B (1968): *Op. cit.*, p. 48.

10 *Ibid.*, p. 17.

11 *Ibid.*, p. 20.

riencia. El valor de una idea radica por completo en su éxito. Lo verdadero no es a la postre más que una forma de lo bueno<sup>12</sup>.

Conciente del compromiso político que todo intelectual debe asumir con su entorno, lleva adelante una praxis social que lo compromete con el proyecto de construir la democracia venezolana. Concibe su labor docente como militancia en pro de solucionar el analfabetismo, las desigualdades sociales, la pobreza, problemas fundamentales que caracterizan al país con los cuales la edificación de una sociedad justa se hace imposible.

### COMPROMISO INTELECTUAL CON LA DEMOCRACIA

Prieto Figueroa constituye uno de los más importantes teóricos sobre la democracia en Venezuela durante todo el siglo XX. Su obra política está alimentada por los supremos ideales de justicia, libertad, solidaridad y fraternidad, que desde tiempos históricos viene cultivando la humanidad.

Conocedor y crítico de la historia de la filosofía, va acumulando aquellos elementos que le permitan fundamentar una verdadera democracia para los venezolanos. Estas ideas se gestan en la lucha contra la tiranía gomecista, culpable del oscurantismo cultural más prolongado de nuestra historia reciente. En medio de este ambiente cultural, la figura de Prieto Figueroa surge como intelectual criticando la conducta de destacados nombres de las letras venezolanas de principios del siglo XX, entre los cuales destacan Laureano Valle-nilla Lanz, José Gil Fortoul y César Zumeta, quienes se constituyen en los teóricos más importantes del positivismo nacional y los justificadores políticos del “orden y progreso” que, según sus pareceres, encarnaba la dictadura de Juan Vicente Gómez, quien gobernó a Venezuela desde 1908 hasta 1935.

Al examinar la vida y la obra de Luis Beltrán Prieto Figueroa lo primero que llama la atención es su condición de intelectual orgánico que lo convierte en el político más respetado de su época. Producto de concebir la política como necesariamente vinculada a la ética, logró ganarse el respeto de sus opositores y la admiración de los que, como él, creían que otra Venezuela sí era posible.

Para él la política es la ciencia de la dirección de los negocios del Estado que no puede entenderse sin una orientación ideológica que exprese las aspiraciones populares. Sin reparos dirá que es necesario “(...) mantener la política a la altura de las ideas, liberándola de la acción de los (...) desprovistos de iniciativas y carentes de ideales,...es labor de exaltación del noble espíritu que lleva al político hasta la dirección, no para el beneficio, sino para el servicio de una causa, la causa del pueblo”<sup>13</sup>.

El político es aquél consustanciado con los ideales y aspiraciones del grupo humano que dirige. “En él la multitud, mejor, el pueblo, se siente realizado”<sup>14</sup>. No existe en la apreciación hecha por Prieto Figueroa, la posibilidad de que el político anteponga intereses personales a la felicidad de la comunidad que cifró sus esperanzas en él. En este sentido afir-

12 Prieto F. Luis B (1977): *Op. cit.*, p.168.

13 Prieto F. Luis B (1968): *La política y los Hombres*, Editorial Grafarte. Caracas. p. 30.

14 *Ibidem*.

mará: “(...) el desinterés es la virtud cardinal del político auténtico. Su ambición suprema es el servicio y mientras lo presta en la mejor calidad y con la mayor extensión se siente más satisfecho, más dueño de sí, más dueño de la opinión, que al bien recibido responde confir-mándole en el respeto, adhesión y consideración a su actividad ductora”<sup>15</sup>.

Necesariamente el político es un hombre de acción, y quien actúa corre el riesgo de equivocarse; sólo aquellos ensimismados en sus ideologías, nunca se equivocan. Consciente de esto, Prieto Figueroa considera que la virtud también debe expresarse en la capacidad de corregir, a tiempo, los errores. Y es que hacer política implica vivirla en todos sus peligrosos contratiempos y en todas sus hermosas perspectivas, mirando el porvenir, pero afincado en las realidades del presente.

Iniciando su acción política desde el ámbito magisterial pronto protagonizó junto a Rómulo Betancourt, Jóvito Villalba y Gustavo Machado, entre otros, una de las más nobles luchas del pueblo venezolano: la instauración de la democracia. Conocedor de las propuestas ideológicas de organización del Estado, nunca vaciló en defender la democracia como el sistema más idóneo para satisfacer los anhelos populares.

Socialdemócrata confeso defendió la primacía del bien colectivo sin perjuicio del ejercicio individual de la libertad. Acepta del marxismo “las tesis que son válidas como medio de investigación de la realidad social venezolana”<sup>16</sup>, pero sin apego incondicional a sus principios doctrinarios, pues con vehemencia decía “no aceptamos al marxismo como un dogma”<sup>17</sup>, ni lo que signifique o conduzca al sacrificio de la libertad. Prieto Figueroa concibió el socialismo como

(...) una doctrina de realización plena del hombre, que no puede existir sino en libertad. La defensa de los derechos humanos, es el meollo del verdadero socialismo. Cuando se limita la libertad de expresión del pensamiento, se restringe la organización política de los ciudadanos y se niega su participación en la dirección social, así se contradice el socialismo<sup>18</sup>.

Y es que en el ideario político de Prieto Figueroa la democracia y el socialismo, son una sola y misma cosa, porque el socialismo es democrático o no es como sistema político y de vida.

Para Prieto Figueroa la intolerancia filosófica y política nace de una posición espiritual dogmática. Para él quien se cree portador de verdades absolutas no admite otros caminos y niega razón y derecho a aquéllos que disienten. Esta práctica ideológica de intolerancia está presente, tanto en los credos religiosos como en las doctrinas políticas que se edifican sobre la herencia de los Torquemadas<sup>19</sup>.

Sumado a esta convicción, encontramos en su obra el rechazo contundente al recurso de la violencia, lo que le hace partícipe de la revolución pacífica, expresando que mediante

15 *Ibid*, p. 24.

16 Prieto F. Luis B (1940): *La Escuela Nueva en Venezuela*, s/editorial, Caracas, p.171.

17 *Ibid*, p. 172.

18 *Ibid*, p. 173.

19 Prieto F. Luis B. (1968): *Op. cit.*, p. 45.

un proceso de organización del pueblo pueden lograrse las transformaciones, no sólo sociales, sino en la mente de los hombres. Este es para él el verdadero camino.

El proceso, verdaderamente revolucionario, es el que realiza las más caras reivindicaciones populares. La libertad y el respeto al hombre constituyen los cimientos sobre los cuales ha de construirse todo movimiento transformador. Para Prieto Figueroa, quienes no creen en el hombre ni en su libertad representan las viejas formas dictatoriales de sometimiento y esclavitud aún cuando asuman pomposos nombres renovadores<sup>20</sup>.

En oportunidad de referirse al movimiento revolucionario guatemalteco de la década de los años 60, sin deslegitimar la razón de combatir con las armas al gobierno de su país, consideró innecesario el asesinato de un diplomático alemán. Violencia innecesaria –dijo–

(...) y sobre todo perjudicial para el prestigio de los grupos revolucionarios de toda América que pugnan por establecer gobiernos respetuosos de la dignidad humana, centrados en el proceso de hacer popular la justicia, de liberar a nuestros pueblos del colonialismo y de la explotación de nuestra riqueza en beneficio de oligarquías nacionales y extranjeras<sup>21</sup>.

Cofundador de varios partidos políticos, entre los que destaca Acción Democrática, procura pronto desligarse de lo que consideraba eran prácticas de la política burguesa para crear otra organización que sirviera de dique a las desviaciones de la democracia representativa ocupada, por lo que consideraba intereses antipopulares. Esta actitud beligerante lo convirtió en el intelectual más influyente de la opositora propuesta de instaurar una democracia participativa. Noción que atormenta aún las mentes de la oligarquía venezolana.

Ocasión lamentable, aunque propicia, fue el derrocamiento de Salvador Allende para que Prieto Figueroa pusiese su atención en una de las tesis políticas más deshumanizadas que existen: el fascismo. Encarnada en Hitler y en la España de Franco –dice– esta ideología representa la mayor afrenta al pensamiento libre y la expresión más idónea de toda oligarquía. Conmovido por la suerte del pueblo chileno exclama “El golpe de Estado contra Allende, es la salida de la ambición rencorosa de la oligarquía y del imperialismo que ha usado el brazo armado de una de sus facciones, que son los militares”.<sup>22</sup>

Prieto Figueroa estuvo siempre claro en la comunidad de intereses que alimentan a las oligarquías nacionales latinoamericanas y al imperialismo de los Estados Unidos del Norte, por ello, el odio desatado de los poderosos se manifestó cuando la Unidad Popular chilena expropió a las compañías extranjeras, a los latifundistas y a los empresarios con sus bancos.

Similares aspiraciones inspiraron su quehacer político. Enérgicamente nacionalista, concibió su organización –*Movimiento Electoral del Pueblo*– como un partido que entre sus prerrogativas ideológicas contemplaba el nacionalismo liberador y revolucionario, en-

20 *Ibid.*, p. 23.

21 Prieto F. Luis B (1980): *Las ideas no se degüellan*, Editorial Equinoccio, Caracas, 1980, p. 29.

22 Prieto F. Luis B (1973): “El que hiere es herido hasta morir”, en *Revista Momento*, Caracas, N° 899.

tendido éste como el propósito de elevar “el nivel de vida material y cultural del pueblo poniéndolo en condiciones de producir y promover un desarrollo independiente”<sup>23</sup>.

Para Prieto Figueroa, la liberación nacional es exigencia fundamental del proceso de transformación que viven los pueblos subdesarrollados. Se trata de sacudir la coyunda que impuso un colonialismo que ocupó materialmente diversos sectores del mundo y los explotó o que directamente estableció sobre ellos una dominación económica y social. Es un requerimiento del mundo contemporáneo, y para ello contribuye el nacionalismo como etapa previa para establecer un régimen revolucionario en el cual los beneficios del desarrollo estén al servicio de los pueblos y no de castas o de grupos oligárquicos.

Alertaba en sus líneas sobre esta apremiante tarea, convencido de que había que rescatar del imperialismo y de manos oligárquicas sectores importantes de la economía venezolana. Ello requerirá, según lo expresa,

(...) la lucha tenaz, pero lentamente, con apoyo de las grandes masas, ese pensamiento habrá de imponerse para alcanzar el bienestar del pueblo desposeído, de los desplazados y de los marginados a quienes no alcanzan los beneficios de una riqueza manipulada por sectores pequeños<sup>24</sup>.

Venezuela históricamente ha dado muestras de su coraje para enfrentarse y derrotar la dominación, hoy —dice Prieto— “el neocolonialismo lo ha dominado todo: vida económica, vida social, vida política y vida cultural”<sup>25</sup>, por lo que se debe retomar el camino bolivariano para hacer del país la patria común, libre y soberana.

El liderazgo mundial, desplazado hoy a naciones que aparecen dotadas de poder para imponer sus puntos de vista, está lejos de reunir la voluntad y consentimiento de los pueblos. Y es que el imperialismo, “(...) que pretende llevar sus influencias por encima de sus fronteras, conspira contra la seguridad y contra la libre determinación de los países pequeños, presas del temor de perder su soberanía real, para entrar en un coro de voces apagadas”<sup>26</sup>.

Afortunadamente, afirma con vehemencia Prieto Figueroa, “(...) existe hoy un despertar de la conciencia nacional. Asistimos a un proceso de constitución de las nacionalidades con un nuevo sentido de la autonomía y del autogobierno, que sólo puede adquirirse en la independencia”<sup>27</sup>.

Convencido se muestra el autor que luego de roto el lazo de sometimiento, cada pueblo será capaz de labrar su propia personalidad, a fin de presentarse en el coro internacional de los pueblos con su voz intransferible. Cada pueblo está obligado a forjar su propia historia, hacer su propio gobierno, como expresión de un destino noble y decoroso, porque

23 Prieto F. Luis B (1980): *Op. cit.*, p. 32.

24 *Ibidem*.

25 *Ibidem*.

26 Prieto F. Luis B (1968): *Op. cit.*, p. 40.

27 *Ibid*.

—dice Prieto— tiene derecho a esa forma creadora de actividad, sin someterse a módulos extraños que les han sido impuestos<sup>28</sup>.

En el respeto mutuo está la clave del asunto, cuando se encuentran dos culturas o pueblos diferentes deben establecerse relaciones económicas libremente consentidas, que no impliquen el vasallaje cultural, ni la violación más mínima de los derechos humanos. Se trata en todo caso del derecho que todo pueblo tiene a construir su propio destino. Entrañablemente bolivariano, Prieto Figueroa prosigue alertando contra el panamericanismo. Cree que en esa idea el germen fundamental es el de la regimentación bajo el pensamiento rector del imperialismo norteamericano, heredero de la doctrina Monroe.

Para él, el panamericanismo difiere de la idea bolivariana, porque es sólo la concreción de la política comercial internacional de los Estados Unidos. Es, además, el recurso que implementa el imperio para mantener el predominio sobre pueblos incapaces de unirse para su defensa bajo la égida del pensamiento liberador de Simón Bolívar<sup>29</sup>. Reconoce a su vez, en la integración latinoamericana, la fortaleza para que la ignominia de ser sometidos no perviva por más tiempo en nuestro continente.

Hoy, cuando parece inminente la implementación de un acuerdo de libre comercio (ALCA) entre todos los países de América, la palabras de Prieto cobran vigencia profética. Este acuerdo que hoy nos imponen desde el norte constituye otro de los experimentos de penetración económica y cultural que los poderosos del hemisferio intentan poner en práctica para subordinarnos a sus designios políticos y militares. Pero como en todos los tiempos, hoy también existen voces disonantes que intentan prever las nefastas consecuencias que dicho acuerdo traería para la soberanía de los países al sur del río Grande y pregonan la integración latinoamericana como el camino más oportuno para consolidar nuestra independencia y progreso económico.

## **POR EL DERECHO DEL PUEBLO A LA EDUCACIÓN**

En el ideario de Prieto Figueroa, la educación es el aspecto más relevante: es desde allí que se producen todas sus reflexiones que intentan dar una explicación a la realidad venezolana para luego transformarla. Docente desde muy joven, experimentó las calamidades que, en la primera mitad del siglo XX, caracterizaban el sistema educativo y asumió el compromiso político de presentar claras alternativas que terminaran con la concepción de la educación como un privilegio de castas, para transformarlo en un derecho de todos. “Maestro Prieto” es el nombre con el que se le recuerda, reconocimiento que lo convierte en referencia obligatoria para comprender la historia educativa contemporánea de Venezuela.

Inspirado fuertemente por la obra de Simón Rodríguez, la convierte en referencia obligatoria de sus reflexiones. Al igual que él, Prieto se escandaliza por el abandono, que en materia educativa además de la económica, se encuentran los pobres de la patria. Hacía suya la idea de que “Entre tantos hombres de juicio, de talento, de algún caudal como cuenta la América; entre tantos bien intencionados, entre tantos patriotas, no hay uno que ponga los

28 *Ibid*, p. 41.

29 Prieto F. Luis B (1989): *Op. cit.*, p. 240.



ojos en los niños pobres”.<sup>30</sup> Reflexión que dirigía para criticar las propuestas que los intelectuales gomecistas desarrollaban en materia educativa, los cuales hablaban de una escuela democrática sin tomar en cuenta que a la mayoría de los venezolanos se les negaba el acceso a ella.

Además de beber de las fuentes robinsonianas, Prieto se convierte en militante de la concepción pedagógica de la Escuela Nueva, entendió que por imperativos sociales la educación que exigía nuestra realidad necesariamente tendría que ser progresista. Entendiendo el término en el sentido de una educación para la formación del hombre integral en su postura de miembro de una comunidad, del ciudadano libre y responsable con el desarrollo económico social, capaz de incidir en el beneficio de todos.

Prieto Figueroa, en su diagnóstico hecho de la historia de la educación en América Latina, considera que su curso ha sido copiado o impuesto por los modelos del quehacer pedagógico de las naciones colonizadoras. Hecho que ha contribuido a que se afirme que somos una prolongación de Europa, lo que a su vez sirve de argumento para negar nuestra autenticidad y lo que el mestizaje de pueblos y culturas aportó al desenvolvimiento de nuestra historia.

Conocedor de la obra de Leopoldo Zea, comparte con él la emergente toma de conciencia que sobre la realidad latinoamericana vienen conquistando los pueblos allende el mar océano. Para Prieto la historia es algo que hacen todos los pueblos, y la nuestra, gracias al mestizaje, nos coloca en una situación especial desde la perspectiva cultural.

Es esa toma de conciencia la que obliga a la revisión del sistema educativo y de los fundamentos teóricos sobre los cuales se ha construido éste. En Venezuela la organización de la educación tuvo sus inicios esclavistas en la encomienda y bajo el patrocinio de los misioneros católicos, que intentaron la catequización de los indios para incorporarlos, ya mansos, a la explotación de un continente. Luego, precisa Prieto, la condición de pueblo explotador de materia prima nos mantuvo en la incultura, dado que esas explotaciones no ameritaban de mano de obra calificada. Quienes desde entonces accedían a la escuela eran una minoría, aquellos que podían pagar por su educación. Este privilegio de casta, acuñó sobre el trabajo una percepción negativa, contribuyendo a la formación de una clase intelectual parasitaria que vivía a expensas de los que trabajaban el campo o la mina. Más tarde, con el advenimiento de independencia, se mantuvo el régimen educativo heredado; sin embargo, la revolución liberal de mediados del siglo XIX, dio pasos importantes en la democratización de la educación, consagrándose en casi toda América latina la educación gratuita y obligatoria<sup>31</sup>. Al menos así se puede constatar en los marcos legales de la época, a pesar que la realidad distaba mucho de esas buenas intenciones. La inestabilidad política que nos caracterizó durante la mayor parte del siglo XIX, sucedió en el poder a muchos caudillos que, desde sus perspectivas elitescas, continuaron concibiendo la educación como un privilegio de pocos. A una dictadura derrotada muchas veces sucedió otra más bárbara, pero el pueblo –afirma Prieto– siguió alentando sus deseos de libertad, sus ansias de cultura y sus propósitos de salir de la miseria.

Para *el maestro* la educación, cuando es expresión de una clase dominante tiende a formar individuos para perpetuar sus intereses. De allí que siendo el clamor de su genera-

30 Rodríguez, Simón (1975): *Obras Completas*. 2 Tomos. Colección Dinámica y Siembra. Universidad Simón Rodríguez, Caracas.

31 Prieto F. Luis B (1977): *Op. cit.*, p. 10.

ción la instauración de la democracia, la educación necesariamente tenga que ser democrática. Ella tendrá por fin formar ciudadanos aptos y productivos, de espíritu democrático, respetuosos de los derechos de los demás y celosos defensores de los propios derechos<sup>32</sup>.

En su opinión se trata de crear una nueva manera de comprender la formación del hombre dentro de un medio nuevo, con tareas nuevas. Se trataría de aplicar, lo que denominó *humanismo democrático*, cuyas tareas definió en la forma siguiente:

Formar al hombre en la plenitud de sus atributos físicos y morales, ubicado preferentemente como factor positivo del trabajo de las comunidades. Capacitar para la defensa del sistema democrático dentro del cual tienen vigencia y son garantizados los derechos civiles y políticos esenciales de la personalidad humana y capacitar para el trabajo productor mediante el dominio de las técnicas reclamadas por el desarrollo técnico de la época<sup>33</sup>.

Según estas definiciones se trataría de formar un hombre que no fuese como los productos del humanismo clásico, un ser con la mirada fija en el pasado, lleno de teoría, de principios sin aplicarlos al quehacer contemporáneo, ni de la formación de un técnico deshumanizado, incapaz de comprender el ligamen de solidaridad entre los hombres que trabajan juntos para alcanzar el progreso, no para el beneficio individual solamente si no para el beneficio de todos. Prieto cree que esa formación necesariamente incidirá en el desarrollo de una conciencia que lo capacite para luchar contra la explotación del hombre por el hombre y para alcanzar con la liberación individual la liberación nacional<sup>34</sup>.

Antecedentes de estas ideas se encuentran en la obra del prócer de la independencia cubana José Martí, para quien la educación debía estar orientada a elevar la dignidad del hombre a través de su compromiso *con los pobres de la tierra*, pero además debía asumirse el compromiso con el progreso técnico que los pueblos de *nuestra América* requerían para salir del atraso que los hacía presa fácil de la dominación imperial<sup>35</sup>.

Todas estas apreciaciones sobre la educación que se requería en la Venezuela postgomecista, llevó a Prieto Figueroa a elaborar el *Proyecto de Ley Orgánica de Educación Nacional*, sancionado por el Congreso en 1948, desde una orientación humanista de masas, en contraposición con el humanismo burgués, dirigido –según afirma– a las élites de los que estaban en posición de predominio por su riqueza o por su poder.

En Venezuela, hasta entonces –consideraba Prieto– la educación había tenido un fuerte carácter de educación de castas. Estuvo circunscrita a reducidos núcleos humanos, de allí que frente a una pequeña élite que disfrutaba del poder y de la riqueza, tuviéramos una inmensa masa analfabeta que representaba el 59%, de la población. Teníamos –reitera Prieto Figueroa– teóricamente una educación gratuita y obligatoria, que en la práctica no contaba con el número de escuelas suficientes y que representaba grandes esfuerzos econó-

32 *Ibid.*, p. 13.

33 Prieto F. Luis B (1959): *Op. cit.*, p. 17.

34 Prieto F. Luis B (1977): *Op. cit.*, p. 21.

35 Martí, José (2002): *Nuestra América*, Edición crítica de la Universidad de Guadalajara, México, p. 19.

micos de quienes pretendían alcanzar niveles culturales que otros con gran facilidad conseguían por su posición económica o por su proximidad al poder<sup>36</sup>.

Esta alarmante situación lo llevó a impulsar su tesis del *Estado Docente*, entendiendo por ello la filosofía que compromete a todo Estado a orientar su educación desde la perspectiva ideológica sobre la cual se fundamentan sus instituciones. De allí que un Estado democrático, por imperativos políticos y sociales, necesariamente tendrá que propiciar una educación democrática. Sumado a esto, el Estado debe asumir plena responsabilidad en materia educativa, para lo cual debe garantizar los recursos humanos y económicos necesarios para garantizar el acceso y la permanencia del pueblo en el sistema educativo.

Idéntica idea expresará un gigante de la pedagogía moderna norteamericana: John Dewey, en su libro *Educación y Democracia* publicado en 1916 y tenido como su obra fundamental. Para él la educación democrática debía ofrecer a todos facilidades escolares con amplitud y calidad, para que de hecho, y no solamente de derecho se suprimieran las injusticias causadas por las desigualdades económicas. Desde esta perspectiva, todo Estado responsable debe asumir como función inherente a sus atribuciones la educación, lo que a su vez le garantizará formar ciudadanos con conciencia de pertenencia a una patria. Prieto, como ningún otro pedagogo venezolano del siglo XX, supo interpretar los soportes ideológicos de los regímenes políticos que se sucedieron a lo largo de esa centuria. Para él los regímenes liberales y “democráticos burgueses” olvidaron el derecho del pueblo a la educación, y lo que se hizo en materia educativa nunca fue suficiente para elevar la dignidad del pueblo a través del acceso a la cultura y el trabajo.

Él nos muestra que la lucha por la democracia es inseparable de la lucha por la educación del pueblo con calidad y sentido nacional. Como demócrata, se opuso a que, por su orientación exclusivista, el sistema educativo sirviera de instrumento de dominación social, reproductor de las desigualdades económicas y culturales que se convierten en el soporte de los regímenes antipopulares.

Los principios de la *Escuela Nueva*, de donde se nutre gran parte de la teoría pedagógica de Prieto, lo llevan a postular una escuela que eduque en libertad y en el amor a la justicia y a la ley para enseñar a los venezolanos a vivir socialmente en libertad y en paz. De modo que su vocación por la libertad y la justicia fueron los móviles que amasijan su credo filosófico.

Dentro de esta fuerte convicción, *el maestro* asume el principio de la socialización de la educación que persigue el propósito de insertar la escuela en el medio social de modo que el régimen de estudio y de trabajo del plantel se deben ordenar como mecanismos de acción social, proyectándose en consecuencia el aprendizaje en función colectiva<sup>37</sup>.

Los antecedentes latinoamericanos de esta propuesta se encuentran en los aportes pedagógicos de Simón Rodríguez, para quien “Formar hombres para la sociedad –implica– conocer la sociedad para saber vivir en ella”<sup>38</sup>. El fin de la educación es la sociabilidad, y el

36 Prieto F. Luis B (1959): *Op. cit.*, p. 14.

37 Hernández, H, Rafael (2002): “Breve Biografía intelectual de Luis Beltrán Prieto figueroa”, en *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, Tomo LXXXV, Caracas.

38 Rodríguez, Simón. (1975): *Op. cit.* p. 57.

de la sociabilidad –apunta– “hacer menos penosa la vida”<sup>39</sup>, por lo que impulsará implantar un sistema democrático de educación popular. Así golpeando contra los muros de su tiempo, exigirá un derecho que tardará más de medio siglo para que se consagre en América: la obligatoriedad de la educación. En este sentido dirá “la sociedad,...debe no sólo poner a disposición de todos la instrucción, sino dar medios para adquirirla, tiempo para adquirirla, y obligar a adquirirla”<sup>40</sup>.

La propuesta pedagógica robinsoniana concibe la noble misión de la escuela como un acto constructor de vida, que en una sociedad como la suya aún marcada por siglos de opresión, de Santo Oficio y pureza de sangre, de castas, privilegios y esclavitud, implicaba levantar la consigna de la igualdad social.

Dentro de esa misma perspectiva pedagógica, si ésta no era la orientación de la educación democrática, dirá Prieto, el ideal democrático de la educación será una ilusión y, hasta una farsa trágica. Porque de lo que se trata es de romper con el pasado que excluye y oprime al pueblo, negándole su derecho a la educación.

Para Prieto, desde esta perspectiva, todo Estado responsable y con autoridad real asume como función suya la orientación general de la educación. Esa orientación expresa su doctrina política y en consecuencia, conforma la conciencia de sus ciudadanos. Cuando se está en una sociedad democrática, esa orientación general no debe responder a sectores y grupos de particulares sino al interés de las mayorías. Este deber del Estado no puede ser delegado en otras organizaciones particulares porque ellas, tienden a favorecer sus propios intereses de grupo. Luego –sentencia– la educación como función pública es función del Estado Nacional<sup>41</sup>.

Estas ideas sobre la potencialidad de la educación para producir cambios y crear valores para la renovación, la relaciona Prieto Figueroa con el grado de perfectibilidad de la democracia que la hace fecunda para generar nuevos gérmenes de progreso e implantarse como sistema satisfactorio de vida. En este sentido dirá:

En una sociedad dinámica, como lo es o debe serlo la sociedad democrática, la función de la educación no es sólo conservar los bienes y valores tradicionales, sino promover el cambio, propiciar el progreso, que sólo se realiza por el aprovechamiento de los elementos de las creaciones anteriores para crear cosas nuevas, bienes y valores nuevos.

Y más delante agrega: “En la vida democrática, el cambio es lo característico, y la educación debe preparar a las generaciones para adaptarse cada día a los cambios sucesivos”<sup>42</sup>.

Siendo el bienestar humano una constante en el ideario de Luis Beltrán Prieto Figueroa, se puede apreciar en los dos textos anteriores la posición que asume con respecto a la democracia como el único sistema político capaz de garantizar el progreso y el bienestar

39 *Ibidem*.

40 *Ibidem*.

41 Prieto F. Luis B (1940): *La Escuela Nueva en Venezuela*, s/editorial, Caracas, p. 23.

42 *Ibidem*, p. 22.

social desde una perspectiva educativa comprometida con los clamores populares que exigen la construcción de una sociedad dinámica, garante de los derechos del hombre.

## POETA DE LA VIDA

Este progresar constante estuvo presente también en su obra poética; para este intelectual longevo la literatura y la poesía deben responder a las exigencias del tiempo. Telúrico en sus líneas, expresó su compromiso con los suyos describiendo la miseria de su tierra natal, al momento que alentaba sobre un mejor porvenir que ameritaba del empuje de todos. Decía el maestro “El camino no es más corto, porque tú corras en él. Cuando se acaba el camino, se termina el caminar”<sup>43</sup>.

Conocedor de la literatura universal y latinoamericana, recomienda la lectura de los textos que contribuyeran a elevar la dignidad<sup>44</sup>. Amigo personal de Andrés Eloy Blanco, convino en que “la poesía y la vida literaria no tenían como único objetivo el cultivo de la belleza que se encierra en las palabras, sino que, para él, ser poeta es una manera de sufrir, es una forma de entregarse por entero a la acción que los demás reclaman, al trabajo constantes para resolver la miseria de los que sufren”<sup>45</sup>.

Se opuso con vehemencia a los hombres que se consagran al arte puro que aleja a los intelectuales del servicio del pueblo. La literatura no puede ser un fin en sí misma, quien escribe necesariamente asume un compromiso colectivo. Este compromiso puede ser con los poderosos de la tierra o con los que claman justicia y libertad. El poeta –afirma– se debe a su pueblo.

Profesó gran admiración por la obra de Pablo Neruda, creyó que su muerte se precipitó cuando en Chile se enseñoreó la barbarie y se mancillaron todos los derechos, cuando las sombras cubrieron el destino de su pueblo. *Cantor de su pueblo y de su raza*, toma de su tierra el aliento que lo hace cantar a toda América como ningún otro poeta antes. La muerte de Neruda resta a Chile, a América y a la humanidad un esforzado combatiente de las letras, pero su voz de luchador, sus poemas demoleedores de tiranos, su arco tendido seguirán disparando flechas de encarnicidas repulsas. He allí cuando la poesía trasciende.

Similar destino le ha de deparar el futuro a la obra de Luis Beltrán Prieto Figueroa. El compromiso manifiesto en toda su literatura, lo convierten en una cita obligatoria para todo aquel que pretenda enfrentar la realidad venezolana. Volver sobre sus poemas es comprender el dolor de un pueblo que -olvidado por sus dirigentes- siempre encontró los caminos de expresar grandes esperanzas sobre un futuro mejor.

Si hoy resulta difícil encontrar trabajos donde se analicen los aportes políticos y literarios de la obra del maestro, esto no será permanente. Seguro estamos que las nuevas generaciones surcarán las sendas teóricas que labró este insigne intelectual venezolano. Y es que su obra aborda la problemática de millones de seres humanos que sobre la tierra aún luchan por vivir en verdadera democracia y por tener acceso a la cultura sin discriminaciones de ninguna naturaleza.

43 Subero, Efraín (C) (2001): *Obra poética de Luis Beltrán Prieto Figueroa*. Editorial UPEL, Caracas, p. 234.

44 *La magia de los libros*, constituye una de sus obras, en ella minuciosamente recorre la literatura universal recomendando la lectura de cientos de títulos que consideraba contribuían al enriquecimiento del espíritu y a elevar el nivel cultural de los hombres.

45 Prieto F. Luis B (1968): *Op. cit.*, p. 101.



### **A filosofia da linguagem de Wittgenstein e suas implicações para sócio-psicolinguística**

#### **Wittgenstein's Philosophy of Language and its Implication in Social Psycho-Linguistics**

**Marcel de ALMEIDA FREITAS**

*Departamento de Sociologia y Antropología,  
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil*

#### **RESUMEN**

En este artículo se presentan algunos aportes a lo que se ha convenido en llamar la “filosofía del lenguaje” en Wittgenstein, de acuerdo a los recientes estudios que se han realizado en sociolingüística y psicolingüística. Entre estos aportes, se pueden destacar una visión pragmática del lenguaje y las formas intersubjetivas de la vida, en cuanto que determinadas por la cultura y los modos de significación del lenguaje.

**Palabras clave:** Wittgenstein, lenguaje, ciencias sociales, lingüística.

#### **ABSTRACT**

This article presents certain elements of what has been called the language philosophy of Wittgenstein according to recent studies carried out in sociolinguistics and psycholinguistics. Among these elements, a pragmatic vision of language and inter-subjective forms of life can be pointed to from a pragmatic perspective of language, in that they are determined by the culture and the signification modes of language.

**Key words:** Wittgenstein, language, social science, linguistic.

## INTRODUÇÃO

Conforme alguns autores, a época atual vem recebendo muitas designações diferentes: ‘sociedade pós-industrial’, ‘era do vazio’, ‘civilização da imagem’, ‘era do indivíduo’<sup>1</sup>, etc., tais clichês, segundo ele, buscam responder a uma tácita carência da civilização contemporânea em criar para si interpretações e teorias explicativas, já que, mais do que em outros momentos, a sociedade ocidental de hoje traz a urgência de se auto-entender. Além disso, carrega a vicissitude de apresentar uma auto-imagem, problemas, paradoxos, suas próprias saídas e suas limitações, além de uma infindável capacidade de originar hermenêuticas. Portanto, urge “a necessidade de explorar todas as possibilidades que uma cultura ‘logocêntrica’ se impõe” (Condé, 2001:9)<sup>2</sup>.

Todavia, a realidade contemporânea contém não somente múltiplas versões do real, mas também como que uma suspeita do território a partir do qual tais interpretações são erigidas. O próprio sentido de Razão vem sendo questionado internamente. Assim, há dentro da cultura ocidental atual uma ‘crise da razão’. Esta se apresenta especialmente a partir do problema da fundamentação do saber, aliás, a partir do fracasso da pretensa fundamentação última do conhecimento (Condé, 2001). Com isto não se busca reduzir o problema da Razão à simples questão de um fundamento último; mas, inversamente, entende-se que a racionalidade pode prescindir de uma fundamentação última.

Um modelo de Razão baseado em Wittgenstein é diferente de uma concepção ortodoxa porque abandona a necessidade de uma fundamentação última na sua elaboração. Portanto, é preciso destacar que essa associação entre fundamentação e racionalidade foi recorrente na história da Filosofia ocidental, consequentemente, a decadência da noção de fundamentação colaborou frutiferamente para a crise da racionalidade na modernidade<sup>3</sup>. Wittgenstein (1994) abandona a tentativa de categorização, usando, em lugar desta tarefa, as noções de gramática e de jogos de linguagem, ambos ligados a contextos sociais específicos. Deste modo, tentar-se-á apontar como a idéia de que não existem proposições *a priori* influenciou a psicolinguística e a sóciolinguística pós-Wittgenstein.

Neste sentido, desde uma perspectiva da Filosofia da Linguagem wittgensteiniana, tentar-se-á neste artigo esboçar alguns pontos que auxiliem na reflexão sobre a crise da racionalidade e as implicações desta crise para a emergência dos estudos linguísticos. Tal intento, ainda que grandemente inspirado em Wittgenstein, não se propõe a ser um desdobramento de seu pensamento de modo estrito. Entre os pressupostos que podem ser inferidos da obra ulterior de Wittgenstein estão 1- o de que não há somente um único tipo de Razão, 2- e que ele fornece um corpo teórico tal que pode servir de instrumento para se tratar das complexas questões com as quais a racionalidade atual se depara, tais como a diversidade cultural, a subjetividade cambiante, a alteridade, os diversos discursos científicos, etc.

1 Tais conceitos Moreno (1995) retirou de Herbert Marcuse, Gilles Lipovetsky, Gilbert Durand e Alain Renaut, respectivamente.

2 O conceito de logocentrismo aqui deve ser entendido como sendo o fato de que a cultura ocidental reteve o *logos* como sua referência central.

3 Conforme Condé (2001), a modernidade se constitui, grosso modo, a partir do questionamento dos valores clássicos.



A linguagem pode ser definida como um sistema de signos, um conjunto de mecanismos comunicacionais e de instrumentos para o pensamento. Neste sentido, a grande variedade de idiomas acompanha a enorme variabilidade de sociedades humanas, sendo o fato cultural por excelência (Peterfalvi, 1973). A Lingüística, enquanto ramo de saber das ciências humanas, tem dois olhares específicos e complementares, a sociolingüística e a psicolingüística; ambas se debruçam sobre o mesmo fenômeno, a linguagem humana, entretanto, com enfoque distintos. Estes estudos ganharam grande propulsão, sobretudo a partir da década de 1960, sob a influência do estruturalismo francês, através da Psicanálise lacaniana e da Antropologia levi-straussiana.

## ***A FILOSOFIA DA LINGUAGEM WITTGENSTEINIANA E A CRISE DA RAZÃO MODERNA***

No século XVII, com a queda dos valores do mundo feudal a partir de diversas crises (econômica, religiosa, política, etc.) que provocaram um certo ‘deslocamento’ do ser humano, o programa da modernidade operou com a crença de que a racionalização da vida não somente controlaria a natureza indômita, mas também libertaria o ser humano do seu jugo; tal idéia atingiu seu cume durante o iluminista século XVIII. No entanto, a partir deste período, a Razão moderna não se efetivou como capaz para garantir a resolução das questões fulcrais do ser humano. Assim, no século XIX, intelectuais como Kierkegaard, Freud, Marx e Nietzsche, se tornam os bastiões da dúvida quanto à pertinência do projeto de racionalização do universo, como almejado pela modernidade<sup>4</sup>.

Pensadores acerca da modernidade como Arendt (1972) ou Foucault (1987), por exemplo, apontam que estes intelectuais foram as figuras de vanguarda da rebeldia que assolou as ciências contra o padrão de racionalidade imperante até então. Então, instaura-se a passagem para a pós-modernidade<sup>5</sup>. Não apenas foi indagado os processos econômicos vigentes (Marx), a extrema centralização burocrática (Weber), a intensa racionalização da subjetividade (Freud) ou a predominância da visão idealista sobre a Razão concreta (Kierkegaard), mas também é posto sob suspeita o próprio conceito de Razão (Nietzsche). Novamente o indivíduo perde seu arcabouço referencial. Isto também desencadeia a suspeição sobre a própria inteligibilidade do real fornecida, até o momento, pela racionalidade moderna.

Por conseguinte, o paradoxo criado pela crise da Razão moderna parece, contraditoriamente, se postar como a indagação principal para o pensamento atual, ou seja, talvez a questão mais urgente seja: quais os novos parâmetros de constituição da Razão, a partir dos quais se apreende o mundo sem se apelar a uma fundamentação essencialista da racionalidade e que também não apele à relatividade extrema? No entendimento de Condé (2001),

4 Para Condé (2001), os questionamentos na Matemática, a teoria da evolução, a física quântica e a teoria da relatividade –do final do século XIX e início do século XX– serão os arautos de uma outra racionalidade dentro do campo da ciência. Pode-se acrescentar também a inovadora teoria do inconsciente, no campo das ciências humanas.

5 É relativamente um consenso na ciência histórica ocidental que a assim denominada Modernidade teve início por volta da segunda metade do século XVIII, com as revoluções francesa e industrial e foi até a década de 1960-70, quando vários movimentos de caráter contestatórios eclodiram no mundo apontando para profundas mudanças sócio-político-culturais e econômicas: esta seria a pós-modernidade. Do ponto de vista da Razão, conclui-se que a busca de outros modelos, que não os newtonianos, por exemplo, se fazia necessária.

seria dentro desta perspectiva mais abrangente do pensamento contemporâneo – com sua crise da Razão – que se poderia situar o trabalho de Wittgenstein.

Neste sentido, o interesse mais forte sobre a obra wittgensteiniana deve ser refletir, a partir de sua produção, algumas propostas para auxiliar no equacionamento de aspectos cruciais desta crise da racionalidade. Embora a busca pela teorização acerca da crise da racionalidade na qual se encontra a presente sociedade ocidental não tenha sido alvo direto de Wittgenstein, sua obra pode ser percebida como bem fértil para esta temática. Especialmente a filosofia mais amadurecida deste autor fornece alguns subsídios para se inspecionar este quadro social mais amplo e concede algumas respostas que auxiliam a elucidar tal problemática. Desta maneira, as reflexões de Wittgenstein “(...) contém os elementos básicos para a discussão contemporânea sobre a razão” (Welsch, *apud* Condé, 2001:13).

Diante disto, é lícito entender Wittgenstein enquanto herdeiro desta crise da racionalidade, não obstante a Filosofia por ele realizada esteja inscrita num conjunto mais particular, a saber, o da Filosofia analítica, na qual a temática da crise da Razão não se mostra como prioridade, sendo que a referida contribuição fornecida pelo trabalho de Wittgenstein para se refletir estes problemas se localiza na nomeada ‘virada lingüística’ pela qual passou a Filosofia mais recente (Condé, 2001). Com isto, é a partir do lugar privilegiado dado à linguagem, por meio da ‘pragmática da linguagem’, que tais temas são efetivamente tratados.

A alternativa ora apresentada para se lidar com o tema da Razão aqui discorrido, ou seja, a partir da Filosofia da Linguagem de Wittgenstein, é diversa das propostas que vem sendo baseadas neste pensador. Assim, conforme Habermas (1989), tal qual a Lingüística, aquela Filosofia não detém o caráter universalizante necessário a uma pragmática universal. Em outra frente, Rorty (1980) sustenta que a pluralidade e o aspecto ‘assimétrico’ da Filosofia wittgensteiniana –bem como seu implícito relativismo– se configura não somente como o que Wittgenstein possui de mais intelectualmente primoroso, mas se constitui na única trilha possível para se tratar a problemática da Razão.

A primeira objeção que pode ser feita às leituras da Filosofia de Wittgenstein no esclarecimento da Razão pós-moderna é a de que, em grande parte, não abordaram adequadamente a noção de ‘relativismo’ neste autor, além do que, variam de um intenso idealismo a um intenso empirismo, sendo que algumas ainda, como adverte Condé (2001), podem ser denominadas de ceticistas. Desta forma, estas análises não atingem as reais possibilidades pertinentes àquela obra. Quiçá a dificuldade em notar que a Filosofia de Wittgenstein não implementa completamente um posicionamento idealista ou realista venha do fato de que em um ou outro ponto de seu trabalho haja elementos que subsidiem tais postulados.

Diante disto, Harries (1968) supõe duas alternativas ‘opostas’ –empirista e idealista– de abordagem de Wittgenstein. Porém, tal qual vários estudiosos desta Filosofia, ele não nota que tais interpretações ‘contrárias’ aparecem porque na verdade não se consideram todas as implicações da pragmática da linguagem do Wittgenstein maduro. De modo generalizante, estas possibilidades de leitura esclarecem os motivos pelos quais intelectuais de ambas correntes lêem Wittgenstein. Em função disto, edificam tentativas de solução para a crise da racionalidade moderna opostas entre si. Assim, partindo de pressupostos distintos, a produção wittgensteiniana é apreendida parcialmente, o que pode ser, numa perspectiva hermenêutica, correto. No entanto, além de insatisfatórias para esclarecer aspectos da crise da Razão, tais propostas não exploram as verdadeiras ramificações da Filosofia da Linguagem em Wittgenstein.

Uma possibilidade para uma solução plausível acerca da crise da Razão, à luz da Filosofia wittgensteiniana, é a contribuição dada pelo trabalho de Condé (2001), por exemplo. Este autor informa que, de modo geral, as percepções ou críticas do pensamento de Wittgenstein são elaboradas desde uma interpretação clássica da sua produção intelectual. Esta visão tradicional, na qual se fundamentam Habermas e Rorty entre outros, possui dois pontos essenciais: 1- o ‘conselho’ de jamais se criar teses filosóficas e 2- o de entabular uma severa inspeção da linguagem, pois, por intermédio dela pode-se rechaçar equívocos oriundos do exame indevido das palavras. Estas devem, então, ser decompostas analiticamente.

Logo, segundo Wittgenstein, não somente teses filosóficas não deveriam ser formuladas, mas também teorias deste tipo: “(...) não devemos construir nenhum tipo de teoria (...)” (1994:109). Isto se deveria ao fato de que, para ele “(...) a filosofia não elucida nada e não conclui nada (1994:126). Assim sendo, para alguns pensadores, ele estaria então preconizando o esquecimento do *logos* e o ‘fim’ do pensar filosófico. Todavia, embora realmente algumas teses sejam, como ele afirma, ‘triviais’, isto não quer dizer que não sejam importantes e contribuam de alguma forma para o caminhar do pensamento ocidental moderno.

Ao defender a perspectiva de uma análise da linguagem consignada ao ‘mandamento’ de não se elaborar teses em Filosofia, as interpretações usuais negam em Wittgenstein –explícita ou implicitamente– a existência de algum conjunto explicativo do sistema e da operacionalização lingüística e, em razão disto, da racionalidade. Não obstante não possa ser nomeada ‘fundamento último’, a Filosofia da Linguagem do Wittgenstein maduro é capaz de fomentar um padrão de racionalidade que permite lidar de maneira assaz prolífera com a crise da racionalidade.

Porventura o principal obstáculo que dificulte a compreensão da sua noção de gramática como um modelo de racionalidade se encontre no conceito tradicional de ‘análise da linguagem’ na segunda etapa do pensamento wittgensteiniano. Certamente, a análise da linguagem apresenta um papel deveras importante no quadro geral da literatura de Wittgenstein, porém, o que seja uma ‘análise da linguagem’ não obrigatoriamente deve se reduzir à concepção que classicamente se consigna às *Investigações Filosóficas*. Assim sendo, as análises efetivas nesta obra não são exames no sentido de se ‘descobrir’ um sentido secreto nos modos de expressões lingüísticas. Para ele, toda significação é erigida na e pela pragmática da linguagem, que por sua vez é particular a determinadas formas de vida social.

Nestes termos, a gramática e a pragmática da linguagem não só avalizam o que é certo ou não escrever/dizer, mas também são passíveis de suscitar uma visão analítica tal que permita aferir até mesmo os critérios de sistematização do que é tomado como correto ou não. Se investigar tal estruturação é, conforme Condé (2001), uma das mais primordiais atribuições da Filosofia, pois é ali que se localizam os parâmetros da Razão que foram articulados na pragmática da linguagem.

Contudo, a partir da noção de análise, própria à Filosofia Analítica, a tradição percebeu que a função da Filosofia wittgensteiniana é principalmente propagar um modelo de análise ‘terapêutica’ da linguagem e não, além disso, fundamentar um pensamento crítico sobre as propostas da Filosofia e da Razão. Na abordagem dada à linguagem da segunda fase de Wittgenstein, a análise que está ligada à gramática vai além de uma perspectiva terapêutica. A análise não somente se configura em parâmetro terapêutico da linguagem como também favorece que se averigüe os critérios de estruturação do que é entendido como certo ou não.

Logo, em certo sentido, a análise não é a simples conscientização ou ajuste ‘terapêutico’ do que está em consonância com as normas em vigência, mas também é uma forma de verificação do que a gramática permite acatar como correto ou não. Dizendo de outra forma: a análise não somente aponta o que se aceita como certo ou não gramaticalmente, mas também evidencia o modo como se traça em determinada forma de vida cultural o que é convencionalizado como certo ou não (Condé, 2001). Tendo isso em vista, deve-se compreender a análise como um fenômeno mais profundo que uma operação meramente terapêutica, ou seja, apreendê-la também como algo que possibilita apreender como opera a linguagem e, partindo daí, como se ergue a Razão.

Como se modela gramaticalmente o que é estabelecido como racionalidade é a grande contribuição do pensamento de Wittgenstein. Diante disso, pode-se deduzir que é apenas a partir de uma maneira de vida –pragmática da linguagem, jogos de linguagem– que se instaura a gramática com a qual os sujeitos interagem com a realidade, seja por meio da utilização das regras, seja por intermédio da categorização de um objeto, visto que “(...) a gramática diz que tipo de objeto algo é” (Wittgenstein, 1994:373). Além disso, na medida em que formas de vida diversas engendram gramáticas diferentes, consequentemente criam maneiras diversas de tratar com o mundo e de conceituá-lo. Assim, a gramática inaugura ‘uma’ inteligibilidade, não ‘a’ inteligibilidade.

Devido a isto, nota-se que a Razão não se espalhou proporcionalmente da maneira como almejou a racionalidade moderna (em muitos aspectos, mirando-se na razão antiga), isto é, não se articulou em um modelo de sistema ordenado, hierárquico, não contraditório que se alicerça a partir de essencialismos últimos. Em oposição, o conceito de Razão em Wittgenstein se firma a partir da observação de que, em determinada forma de vida, a linguagem se compõe como uma teia, ou seja, uma espécie de rede multi-tentacular que se espalha através de ‘semelhanças de família’. Em relação a isto, Condé (2001) argumenta que, embora tal encadeamento seja flexível, é suficientemente sólido para garantir a emergência de padrões de racionalidade que, ainda que não sejam totalmente fixos, são bastante estáveis para as demandas sociais.

De modo idêntico ao fato de as similaridades que perpassam os jogos de linguagem se comportarem de maneira não hierarquizada e estarem permanentemente receptivas para se conectarem, em vários aspectos e em direções diversas, com outros jogos de linguagem, a gramática enquanto componente de uma estrutura racional, também atua desta forma. Assim sendo, a gramática e as interações nos jogos de linguagem integram as ‘teias da razão’ (Wittgenstein, 1994). Em outras palavras: em face da crise da racionalidade, ao invés da Razão abstrata, centralizada e essencialista que particularizou o pensamento ocidental moderno, o filósofo propõe a gramática e os jogos de linguagem como uma racionalidade que se institui a partir das práticas coletivas e que não mais se baseia em alicerces metafísicos últimos.

Com isto, há que se abandonar o ‘encantamento’ pela linguagem que conduziu à idéia de que a Razão é um sistema ‘natural’, entendendo-se a racionalidade como uma ‘convenção’, uma construção. Ao se deparar com a crise da racionalidade moderna no momento em que esta mostra suas limitações, contradições, equívocos e aporias, não se trata de resgatá-la mais uma vez, mas, desmanchando-se o deslumbramento por ela, superá-la. Segundo Condé (2001), é necessário abrir mão da ilusão que atava o pensamento ocidental a tal estrutura abstrata e ideal que, em função disto, não mais possibilita avançar por si mesmo. Portanto, “(...) é preciso voltar ao atrito do solo áspero das práticas sociais e aí estabelecer os critérios de racionalidade” (Condé, 2001:24).

Quando aqui há a referência ao modelo de Razão inspirado por Wittgenstein, não se está simplesmente dizendo que a linguagem interage sistematicamente dentro de si mesmo a partir de suas partes, mas especialmente, se está procurando evidenciar que é em tal imbricação no contexto de uma forma de vida que se assenta a racionalidade que possibilita determinar o que é aceito, conforme os jogos de linguagem e a gramática, como certo ou não. Por conseguinte, as ‘certezas’ são fornecidas pela gramática, pelos elementos circunstanciais e pelos jogos da linguagem. A gramática de uma forma de vida não é encerrada, e é a partir dessa característica que ela apresenta, em graus diversos, ramificações que se configuram como ‘similaridades de família’, sendo capaz de se concatenar com gramáticas de formas de vida diferentes.

Essas ocasionais similitudes entre distintas gramáticas não são desencadeadas por alguma ‘supergramática’, como adverte Condé (2001), nem por fenômenos transcendentais, mas pelas similaridades na maneira de agir das formas de vida. Enfim, as semelhanças nas relações destes modos de vida fazem com que parâmetros sejam estabelecidos para uma interação racionalizada entre elas. Dizendo de outro modo, é partindo da gramática e dos jogos de linguagem que se especifica a capacidade de assentamento de estruturas de racionalidade que são passíveis de serem compreendidas e até serem admitidas por distintas formas de vida.

Obviamente que a determinação de critérios racionais que possam ser compartilhados por maneiras de vida diversas não rechaça problemáticas como a imposição através da força. Sendo assim, a capacidade de localizar parâmetros de racionalidade comuns a formas de vida diferentes não é o único critério na interação entre tais formas de vida. Contudo, embora a temática da dominação seja crucial e que, de algum modo, se vincula com o problema dos critérios da Razão, não é a questão diretamente tratada neste texto. Consequentemente, aqui se entende a idéia de análise não só em suas peculiaridades terapêuticas, mas também como o âmbito a partir do qual a estrutura e a prática lingüísticas são entendidas, ou seja, a gramática e os jogos de linguagem nos quais se fixam os critérios que são disponibilizados para se lidar com os eventos mundanos, as posições individuais frente ao outro, etc.

Isto significa que a partir dos aportes de Wittgenstein é possível sim construir ‘teses’, desde que elas não sejam metafísicas e sejam autenticadas pela gramática. Segundo Condé (2001), o próprio filósofo procede deste modo. Assim, a Filosofia de Wittgenstein informa a instituição de um determinado estilo de ‘teorização’. Em verdade, caso não se admita que a segunda fase wittgensteiniana apresente concepções e estabeleça ‘teses’, se é impelido a compreender os pressupostos contidos nas *Investigações Filosóficas* como formando uma tese que fala que não existem teses.

Entretanto, sob o ponto de vista do Wittgenstein mais maduro, tal assertiva não significa que qualquer tese deve ser admitida. Dizer que o próprio autor desenvolve teses não significa afirmar que as produções de sua segunda etapa são transcendentais, nem se argumenta que o filósofo dispõe o pensamento numa aporia e que a única solução que sobra à racionalidade é o transcendental. Para ele são legítimas somente as teses que não são ‘ilusões gramaticais’, teses que não nascem da aplicação equivocada da linguagem. Por conseguinte, o que delimita o que é ou não ‘ilusão gramatical’ é a análise terapêutica da linguagem. Para tanto, essa análise terapêutica apresenta critérios, todavia, o que os condiciona se descobre através da análise da estrutura gramatical atrelada a uma maneira de vida, e não por intermédio da positividade dos fenômenos ou do caráter ideal da forma lógica transcendental.

De fato, parece que a Filosofia de Wittgenstein não é a extirpação da metafísica pela análise da linguagem (Condé, 2001). Porém, este caminho que frisa o caráter terapêutico da análise foi percorrido desde os trabalhos mais pioneiros acerca das *Investigações Filosóficas*, efetivados ainda nos anos 1950. Tal destaque foi fruto, em parte, da própria maneira como o assunto foi abordado por Wittgenstein, assim como é produto de uma herança dentro da Filosofia da Linguagem que vem desde Russell, do Círculo de Viena e desemboca na Filosofia da Linguagem Cotidiana produzida em Oxford. Consegue-se, com isto, verificar que o conceito de análise, em si mesmo, passou a ser central nos programas de Filosofia analítica, não obstante, a noção de análise se distinguir de um intelectual para outro dentro desta vertente filosófica desde os seus primórdios.

Assim, as interpretações tradicionais compreenderam que o papel da Filosofia em Wittgenstein é, especialmente, facilitar uma análise terapêutica da linguagem, e não entabular uma análise crítica da racionalidade. Contrariamente, Condé (2001) defende que se investir numa leitura de Wittgenstein embasada na análise terapêutica da linguagem é menosprezar, em certo sentido, as peculiaridades e riquezas do pensamento do filósofo. De certa maneira, críticas à metafísica originando-se de uma análise da linguagem já haviam sido empreendidas por Chomsky (1978), por exemplo, entre outros. Nesta linha de raciocínio incluem-se aqueles pensadores preocupados em combater a inflação do discurso, a produção da metafísica, os excessos lingüísticos.

É nesta abordagem que ora se entende as interpretações anteriores de Wittgenstein, enfatizando-se a análise da linguagem como terapia. No que concerne ao ‘imperativo’ de não se proceder a teses, a partir de uma inspeção mais detalhada das *Investigações Filosóficas*, consegue-se verificar que existem admoestações a essa prescrição, e teses não só podem ser elaboradas (seguramente que não teses metafísicas), mas seriam até necessárias. Outro aspecto importante é que um dos focos principais de Wittgenstein é estabelecer um tipo mais holístico de racionalidade, embora não seja totalizante<sup>6</sup>. Não obstante, “Wittgenstein, a partir dessa concepção crítica da linguagem, luta contra esse aspecto enfeitizador da linguagem a partir da própria linguagem” (Condé, 2001:30).

Não se consegue achar, na literatura mais madura de Wittgenstein, a racionalidade alicerçada em uma base última, de acordo com a concepção clássica de que tudo estaria fundamentado em um ponto dorsal (arché, essência, etc.), de onde todas as interações seriam estruturadas. Porém, é possível se conceber, particularmente a partir do conceito de gramática e das relações dos jogos de linguagem, uma Razão que se alastra em uma teia multidirecionada. Com isto, um modelo de racionalidade wittgensteiniano, mesmo fracamente configurado, permite desvendar a Razão contemporânea sem depender de uma conduta cética ou niilista ou mesmo extremamente relativista.

Isso permitiria também uma posição face a crise da Razão que seria distinta tanto do relativismo quanto do universalismo, tendo em vista que para Wittgenstein quer uma quer outra postura terminam por ser idealistas, alheias à pragmática da linguagem. Assim, Condé (2001) diz que, nesse panorama mais amplo da crise da racionalidade, Wittgenstein, por meio da análise da linguagem, herdeiro de intelectuais como Nietzsche, quebra o padrão de Razão moderna, enveredando, com isto, pelo pós-moderno. Mas, diversamente de uma tra-

6 Aqui pode ser esclarecedor uma premissa antropológica: ao cientista social é permitido estudar o todo a partir de uma ou de algumas partes da sociedade, mas raramente ele consegue estudar tudo.



dição que atribuiu à análise da linguagem a principal riqueza da Filosofia, Wittgenstein, com seus recursos conceituais, advoga que algo deve ser posto no lugar desta Razão decadente, outro modelo de racionalidade que consiga ser mais útil para se trabalhar com os atuais problemas filosóficos.

Dizendo com outras palavras, um padrão de racionalidade que não esteja embasado em uma essência última e, de modo distinto do que supõem vários de seus estudiosos, que não se torne reclusa em uma abordagem absolutamente relativista. Rorty (1980), por sua vez, coloca que a Filosofia wittgensteiniana se contrapõe a toda Filosofia sistemática. Ele denomina Wittgenstein como um filósofo edificante, que então se oporia aos filósofos sistemáticos. Segundo o autor, 'edificante' seriam os filósofos 'marginais', pragmáticos e céticos em relação à Filosofia sistemática. Assim, para Rorty, Wittgenstein seria propositadamente periférico.

Contrariamente, Wittgenstein não merece ser visto apenas como um filósofo reativo; ainda que ele não seja diretamente sistemático, em algum sentido seu trabalho pode suscitar uma noção de racionalidade que favoreça o estabelecimento de critérios não exclusivamente para se lidar com a crise da racionalidade, mas também com os problemas filosóficos mais amplos. Todavia, não se trata de vincular Wittgenstein à idéia clássica de Razão sistemática, mas de algum modo procurar contornar a posição dicotômica exposta por Rorty (1980). Provavelmente, o enigma trazido pela Filosofia de Wittgenstein ultrapassa tal classificação, não se enquadrando, portanto, na Filosofia tradicional.

Em suma, com o estudo minucioso da produção wittgensteiniana elucida-se o fato de que não se deve imaginar um saber *a priori*, e que a diferença entre proposições empíricas e gramaticais neste filósofo é somente de papel, e não de espécie. Grande parte dos erros cometidos nas abordagens de Wittgenstein, ora rotulando-o enquanto realista, ora nomeando-o idealista, como cético ou mesmo relativista, é que partem de uma investigação tradicionalista das *Investigações Filosóficas*. Desta feita, concordando-se com Condé (2001), pode-se postular que Wittgenstein destrona uma Razão universal e imprescindível para depositar em seu lugar uma racionalidade específica e contextual, que sai da gramática e dos vários jogos de linguagem. Neste sentido, a gramática não só informa a categoria de determinada 'coisa', mas o que é racional ou não em dada situação.

### **RAZÃO (ÕES) E GRAMÁTICA(S) EM WITTGENSTEIN**

O que tem sentido e o que não tem, à luz da teoria wittgensteiniana, é dado pela gramática; sendo assim, esta instância, juntamente às interações dos jogos de linguagem, cumpre uma função central no engendramento dos parâmetros da Razão. Tal concepção de racionalidade, extraída da Filosofia da Linguagem de Wittgenstein, é fundamentada em quatro pressupostos básicos articulados entre si: 1- a renúncia de uma perspectiva semântica em proveito de uma profundamente pragmática; 2- adoção de uma abordagem holística, ainda que não seja totalizadora e hierarquizada, caracterizando-se por uma particular idéia de sistema; 3- uma postura anti-essencialista e anti-fundacionista; 4- relevância da análise na gramática.

No que concerne ao primeiro tópico, ou seja, à pragmática, Wittgenstein abriu mão de um modelo contemplativo de Razão, no qual se estabelecia uma representação da realidade, para por em seu lugar uma racionalidade que enfatiza as relações. Desta maneira, os critérios de Razão não ficam mais ancorados em uma instância que transcende o saber em



uma espécie de essência lógica, mas são configurados nos jogos de linguagem e na gramática de certa forma de vida.

Abandonando tal vertente representacionista da Filosofia clássica, Wittgenstein alega que as perguntas que daí floresciam, tais como, ‘o que garante o laço entre o mundo e a linguagem’, eram somente ilusões. Não parece haver uma essência última a garantir essa interação, ainda que ‘as razões’ possam ser, de algum modo, fundamentadas nos jogos de linguagem, isto é, não obstante se consiga encontrar uma explicação ‘conclusiva’ para elas. Nesta repulsa à Razão contemplativa do ver, Wittgenstein adere então a uma racionalidade que se instaura a partir da gramática e do atuar.

Consequentemente, a maneira de julgar está diretamente vinculada ao modo de agir, sendo que numa perspectiva gestáltica, esta afirmação seria *vis a vis*. Este é um aspecto primordial da Razão que se depreende da Filosofia da linguagem de Wittgenstein: a formação de parâmetros de julgamento que partem da interação na pragmática de determinada forma de vida. A racionalidade, então, emerge da gramática e das relações dos jogos de linguagem em dada forma de vida. Dizendo de outro modo: na medida em que esse atuar é um atuar num jogo de linguagem aberto a inúmeros outros jogos, certos julgamentos e as categorias para executá-lo se constituem a partir das normas que regem esses diversos jogos.

Portanto, dizer que a racionalidade se estabelece em uma forma de vida é verificar que os parâmetros para se julgar, que são elaborados partindo-se do agir, não se configuram na singularidade de somente ‘uma regra’ para ‘um jogo’ de linguagem, mas saem do conjunto dos regulamentos que integram a gramática. Além disso, na medida em que a gramática constitui suas normas a partir dessa pluralidade dos jogos, ela também especifica o segundo tópico a ser comentado, a saber, sua dimensão holística, embora não totalizante.

A gramática não é totalizante porque não ambiciona fornecer ‘a’ inteligibilidade última e absoluta da realidade, como se todas as visões de mundo tivessem que convergir para ela. Contudo, é holística porque mostra um âmbito panorâmico, configurando, com as interações dos jogos de linguagem, um padrão *sui generis* de ‘sistema’ aberto e descentralizado, no qual a Razão não está ancorada em nenhum lugar privilegiado nem nenhum ponto estabelecido, mas opostamente, constitui-se a partir de um sistema referencial, ou seja, das utilizações, dos jogos de linguagem, das analogias e inter-relações que se espalham em determinada forma de vida dinamicamente.

Com efeito, na gramática, tanto quanto nos jogos de linguagem, certas características (similaridades de família) constam em alguns regulamentos, em outros estão parcialmente presentes e em outros ainda são completamente inexistentes. É desta maneira que a gramática e os jogos de linguagem dão origem a uma espécie de teia, isto é, uma rede com uma Razão multidirecionada e, assim sendo, dão origem a um tipo específico de sistema. Mesmo que o vocábulo ‘sistema’ possa estar carregado de um significado metafísico totalizador, foi escolhido por Wittgenstein para conceituar as interações entre os jogos de linguagem e a gramática enquanto uma rede maleável de imbricações diversas, nas quais se fixam as configurações que integram a racionalidade de uma forma de vida.

Em contraposição à Razão moderna, que desejou se constituir de forma englobante, expressando-se como uma estrutura ‘metafísica’ –um ‘corpo’ fundado sobre fortes alicerces– que revelaria, assim, a ‘ordenação’ natural das coisas, a Razão holista da Filosofia da linguagem em Wittgenstein, inversamente, engendra um sistema que se distribui como uma teia multi-orientada por entre outras teias potenciais. No entanto, mesmo que pareça grandemente contraditório, a noção de ‘sistema’ é pouco sistemática, ou seja, o que Witt-

genstein assim denomina é fruto de precários e fragmentados arranjos entre a gramática e os jogos de linguagem, fazendo nascer uma intrincada rede de significados que por sua vez inauguram determinados critérios de Razão e de julgamento.

Múltiplos são os esclarecimentos de Wittgenstein sobre o que ele nomeia como ‘conhecimento’, lógica e julgamento enquanto integrantes de um mesmo sistema. Parece que o ponto fulcral seja precisamente o de que dada Filosofia da linguagem constitui um peculiar modelo de ‘sistema’, que então permite o entendimento da racionalidade em uma visão nova. Assim, para ele, toda confirmação ou invalidação de uma suposição tem lugar internamente a um certo sistema.

Os argumentos, os critérios da Razão e do julgamento, assim como as ‘alternativas’ de emprego dos mesmos, são fornecidos somente dentro desse ‘sistema’, ou seja, são internos à gramática e às interações dos jogos da linguagem em certa forma de vida. Não se trata só de propor que aquilo que se crê integra um sistema, mas principalmente, trata-se de constatar que os discursos conquistam determinados significados a partir das ações. Em outras palavras, o sistema não é apenas um esqueleto lingüístico, mas também é um sistema de condutas. É a partir dessa visão pragmática que o saber utilizado forma um gigantesco sistema.

É nesse sentido que, entre outras coisas, não se deve efetuar uma diferenciação de espécie, mas somente de papel, entre proposições empíricas e gramaticais. Ambas fazem parte do mesmo sistema gramatical. Até mesmo a originalidade de uma proposição empírica só tem sentido a partir do conjunto da gramática. Ainda que proposições empíricas introjetadas por meio das experiências possam ser entendidas como corretas, a experiência sozinha não as ensina, mas ao contrário, ensina a partir de um conjunto de proposições interligadas.

O terceiro ponto crucial na elaboração da Filosofia da linguagem wittgensteiniana enquanto um padrão de racionalidade é a recusa de toda busca de edificação de fundamentos últimos. A gramática em Wittgenstein ganha sua justificativa de ‘ser’ não em uma essência última, mas nos vários jogos de linguagem que se entrelaçam por intermédio das ‘semelhanças de família’. Logo, ainda que inicialmente um aspecto instaurado de forma aleatória dentro da prática social permaneça possuindo função por determinado período no jogo de linguagem, ou seja, ainda que apresente suficiente regularidade, tal característica pode ser entendida como referência deste jogo (transforma-se num paradigma do jogo), sendo incorporada no seu fundamento, não obstante o jogo em si mesmo não seja fundamento, sendo, portanto, imprevisível.

Embora o filósofo não tenha sido explícito ao enunciar a gramática e os jogos de linguagem como um estilo de ‘sistema’, em contraposição à idéia clássica de Razão, grande parte do pensamento contemporâneo sublinha esta linha do seu trabalho, testificando, assim, o pioneirismo de Wittgenstein. Diante disso, alguns intelectuais contemporâneos também entenderam a racionalidade enquanto um sistema, numa abordagem próxima de Wittgenstein; este é o caso, por exemplo, de Deleuze & Guatari (1980).

Todavia, há que se destacar que, mesmo possuindo muitos pontos em comum, os dois autores se afastam significativamente de Wittgenstein em alguns outros, como na questão do relativismo, de certo modo não ultrapassado por aqueles. Porém, o que o modelo de racionalidade que emerge da Filosofia da linguagem de Wittgenstein avança em relação a empreendimentos filosóficos contemporâneos parecidos é o estabelecimento de parâmetros que possibilitam determinada forma de vida se inter-relacionar racionalmente com outras e, deste modo, promover uma maneira mais eficaz de lidar com o relativismo.

O último aspecto na determinação da noção wittgensteiniana de Razão se refere à função da análise dos jogos de linguagem e da gramática. Nas Investigações Filosóficas, a análise é concebida como a descrição do emprego das asserções; consiste de um detalhamento da gramática e dos jogos de linguagem. A partir disto, é realizado o mapeamento de suas ‘potencialidades’, isto é, o que, conforme a gramática, está certo ou não. Onde são achados equívocos, um enunciado é trocado por outro. Nestes termos, a análise wittgensteiniana, embora por razões distintas, é uma prática intelectual terapêutica.

Porém, urge assinalar que a análise para ele não se resume à idéia tradicional da Filosofia analítica; definitivamente sua pretensão não é ontológica. Wittgenstein ultrapassa a noção de análise frequentemente presente na Filosofia da linguagem para lançar mão de uma apreensão de maior fôlego: a busca de uma perspectiva panorâmica das práticas linguísticas o que possibilita, além de aferir a adequação de uma sentença, definir as fronteiras da racionalidade. Extrapolando bastante seu aspecto terapêutico, a análise, na segunda fase de Wittgenstein, facilita a compreensão dos limites da Razão e, de certa maneira, intenta desenvolver uma visão transparente da realidade.

Não obstante os parâmetros de racionalidade sejam encontrados na gramática e nos jogos de linguagem, visto que a gramática e os jogos de linguagem são processuais, não há critérios absolutos para a especificação destas limitações. A análise transforma-se, por conseguinte, em importante parâmetro de entendimento do que é estabelecido como referência para a Razão. A partir da análise, não somente examina-se a utilização de um vocábulo ou o uso de uma norma, mas se conhece o que é racional ou não. Em resumo, a análise é o esquadrinhamento das possibilidades gramaticais.

Tendo como ponto de partida a análise, pode-se apreender não só o que a gramática traça como certo ou errado, mas também é possível se aferir os parâmetros de tal delimitação – verificar o que é tido como correto ou não. Nesse sentido, a análise ultrapassa uma tarefa meramente terapêutica, isto é, não apenas apresenta se o uso da regra está conforme os padrões, como também como tais procedimentos particulares têm seu significado a partir do conjunto das regras e métodos (conjunto este composto pela gramática e pelos jogos de linguagem). Desta forma, à luz da concepção de Filosofia da linguagem existente nas *Investigações Filosóficas*, pode-se induzir que a análise, mais que uma ferramenta para a determinação do uso convencionado das expressões nos jogos de linguagem, beneficia uma compreensão do que é instituído como racional (i. e., saber se a norma foi seguida).

A própria análise do uso de uma norma em especial apenas é possível pela gramática, ou seja, de maneira idêntica que o que especifica o valor da exceção são as regulações, o que determina o valor de uma norma em particular são as próprias normas. A análise é, antes de tudo, uma “consideração filosófica” (Wittgenstein, 1994:90). Não se trata de descobrir a ‘análise absoluta’, mas a determinação da exatidão do sentido por meio da análise. O se almeja na análise é uma análise possível a partir das ‘alternativas’ propiciadas pela gramática que determinam o sentido do jogo de linguagem ou a gramática do que está sendo analisado. A análise é, assim, não só relativa à gramática, mas intermediada por ela.

Com efeito, a análise é gramatical na medida em que elucida algo por intermédio de outras palavras, e também porque não existe uma elucidação última. O término de uma análise não é achar a última resposta ou o fundamento último, mas sim a efetuação de uma possibilidade gramatical em um jogo de linguagem. Como foi dito, as interpretações ortodoxas de Wittgenstein supuseram que para o filósofo a função da Filosofia era principalmente fomentar um tipo de ‘análise terapêutica da linguagem’ e não, além disso, elaborar uma reflexão sobre as potencialidades da Razão. Dentro deste raciocínio, o aspecto exclusivamente

terapêutico da idéia de análise da linguagem foi entendido como um dos aspectos principais deste trabalho de Wittgenstein.

No entanto, no segundo momento de produção wittgensteiniana, a análise não é compreendida meramente no que concerne à aplicação de uma norma, mas com respeito ao emprego de um regulamento no contexto da gramática tida como constelação de normas. O sistema de referência que compõe a gramática, não obstante esteja dado nos jogos de linguagem, não é facilmente notado. Em geral falta uma visão panorâmica que faça com que seja vista em todas as suas prováveis conexões; por isto é trabalhoso definir uma representação perspicua (Moreno, 1995). A maior parte dos equívocos na linguagem surgem desta ausência de perspectiva abrangente.

Em síntese, tal ‘visão panorâmica’ permite captar a gramática e os jogos de linguagem enquanto um ‘sistema’, desvelando o caráter estrutural da gramática. A abordagem ‘panorâmica’ possui duas dimensões cruciais: 1- possibilita, analiticamente, estabelecer se alguma coisa está certa ou não, conforme certas regras e usos específicos; depois 2- a possibilidade de realização de toda análise, em si mesma, se constitui a partir da gramática sistêmica, enquanto um coletivo de regras que criam determinadas ‘visões do mundo’. Estes pontos desde o princípio separaram Wittgenstein de outros pensadores que trabalham com a Filosofia da linguagem, todavia, não foram detectados por vários acadêmicos que se debruçaram sobre as *Investigações Filosóficas*.

Mesmo que a análise seja materializada pela ‘gramática panorâmica’ em algum grau, ela pode ultrapassar a gramática, ou seja, pode expandi-la, sendo utilizada para buscar a explanação dos jogos de linguagem presentes em outras gramáticas através de contraposições e concatenações entre as mesmas. Assim sendo, a análise tem importante papel no entendimento da gramática como uma saída do relativismo total.

## **RAZÃO E RAZÕES, LINGUAGEM E LINGUAGENS**

O tipo de Razão que é inaugurado a partir da Filosofia da Linguagem de Wittgenstein permite lidar com o tema do relativismo avançando em relação às propostas contemporâneas, e assim, promove uma maneira mais profícua de se pensar o relativismo, apontando soluções possíveis para os ‘choques’ entre diferentes modos de vida. O que colaborou para que se compusesse a idéia de Wittgenstein como um filósofo ‘relativista’ foi, em grande medida, a visão que muitos de seus estudiosos desenvolveram de sua aceção do que viria a ser ‘formas de vida’.

A interpretação tradicional deste conceito propala que as formas de vida são impermeáveis umas às outras, porém, essa é uma apreensão obsoleta. Embora saia da correta noção de que a inteligibilidade do que se configura como ‘racional’ é apenas alcançada internamente à determinada forma de vida, na qual a gramática e os jogos de linguagem orientam os limites da Razão, a proposição da impenetrabilidade das formas de vida não toma em consideração que a gramática em si mesma é uma estrutura dinâmica e aberta, e que diferentes formas de vida podem ter similitudes de família em diversos pontos e aspectos em seus modos de agir.

Por outro lado, se estilos diferentes de lidar com a realidade produzem racionalidades distintas, então, formas de vida diferentes constituem, também, racionalidades diversas. Consequentemente, a singularidade de certa forma de vida seria ‘incomparável’. Tal entendimento também encontra suporte na idéia de que não se instaura, nem pelo modo de agir nem pela gramática de uma forma de vida, ‘a’ inteligibilidade do mundo, mas ‘uma’ in-

teligibilidade peculiar àquela forma de vida. Entretanto, as formas de vida seriam totalmente incomensuráveis umas às outras?

A imprecisão do conceito de forma de vida provocou profundas dificuldades na compreensão do alcance de uma Razão em Wittgenstein no tocante à imbricação entre diferentes formas de vida. Hoje, em contraste de algum tempo atrás, tal idéia é escopo de uma apreensão mais definida, pois a literatura crítica sobre o tema aumentou formidavelmente. O termo ‘formas de vida’ aparece raras vezes na produção wittgensteiniana. Para alguns teóricos, a sua importância é inversamente proporcional à quantidade de oportunidades em que surge nos textos. Além disso, discute-se as influências recebidas por Wittgenstein na criação da referida expressão, entre as quais, a de Goethe. Examina-se também se tal conceito englobaria em igual medida as instâncias biológica e social.

Em relação à influência incorporada pelo filósofo, o mais importante é a magnitude que a noção adquire no contexto da obra de Wittgenstein. Coerentemente à leitura de Condé (2001), compreende-se que são várias as formas de vida e, por conseguinte, o uso do conceito deve ser efetivado no plural. Finalmente, na assertiva de que distintas formas de vida não só são biologicamente diferentes no que tange à vida humana, afirma-se que também culturalmente elas se distinguem. No entanto, à revelia desse avanço na explanação dessa idéia, ainda não foi suficientemente resolvida a questão da interação entre distintas formas de vida, especialmente o tema relativo ao que permite uma relação equilibrada entre elas ou o oposto, porque em determinados momentos existem conflitos entre elas.

Cada gramática encontra sua justificativa em sua própria forma de vida, todavia, a autonomia das formas de vida exacerba não somente a legitimidade delas mesmas, mas expõe o problema da conformação de critérios de racionalidade que possam assegurar o ‘diálogo’ entre elas. Talvez esse seja o mais importante assunto filosófico legado pela crise da Razão moderna. Em síntese, na lacuna da falência do modelo moderno de Razão, em que não é difícil encontrar a necessidade de contrapor discursos antagonistas, a urgência de parâmetros de racionalidade transforma-se em algo imprescindível.

O que a derrocada da Razão moderna acendeu foi o relativismo no pensamento atual. Esse perfil relativista comporta não apenas a complexa relação entre formas de vida, mas também a não menos complicada imbricação entre diferentes campos de uma mesma forma de vida, como por exemplo, as interpenetrações entre religião, ciência, arte, política, etc. Contudo, contrariamente a algumas visões filosóficas contemporâneas que superestimam o paradigma relativista, a Filosofia da Linguagem wittgensteiniana permite a emergência de um modelo de racionalidade que, não obstante não traspasse todos os âmbitos das muitas formas de vida, sinaliza para a possibilidade de existência de um ‘diálogo’ entre tais formas de vida.

Sendo assim, opostamente ao que sustentam certas interpretações antigas das *Investigações Filosóficas*, formas de vida não são absolutamente estanques, sendo esta perspectiva constituída não só a partir dos jogos de linguagem, como também do conceito de gramática. Portanto, as interações entre formas de vida diferentes através de jogos de linguagem têm importância fundamental para o diálogo entre elas. São nesses jogos de linguagem fronteiriços que se ancoram as aproximações entre diferentes formas de vida. Concretamente, o contato entre elas ocorre nesses jogos de linguagem, cujos parâmetros de avaliação são oferecidos pelas respectivas gramáticas envolvidas.

Assim, um mesmo jogo de linguagem limítrofe é arranjado a partir das interações de duas gramáticas distintas. Dessa forma, tão importante quanto as interações do jogo de lin-

guagem, é a gramática. Aqui, ao aquilatar a importância da gramática aos jogos de linguagem, o que é trazido à tona, é a pragmática da linguagem wittgensteiniana. Da mesma maneira que não se deve acentuar os fatos, por um lado, e por outro, nem a linguagem, também não se pode superestimar os jogos de linguagem em proveito da gramática e *vis a vis*. Neste sentido, é a gramática que ‘dita’ o modo de pensar.

A discussão a respeito da relação entre linguagem, pensamento e surgimento do sujeito na gramática de Wittgenstein, ajuda a refletir sobre a temática do relativismo neste intelectual. A partir da sua aceção antipsicologizante do significado, que desconstrói a idéia de uma linguagem individualizada e a imanência do cogito, o ser humano, tal como a linguagem, sendo produto social, pode interagir com sujeitos de outras formas de vida e firmar ‘acordos’ a partir dos jogos de linguagem e das semelhanças de família que porventura existam nos seus respectivos padrões de vida. Entretanto, o processo cultural não é completamente aleatório, tendo seus limites na história natural do ser humano. Assim, por exemplo, uma expressão de dor será reconhecida como tal por todos os povos do mundo independentemente da linguagem utilizada que a acompanha.

Com efeito, nas inter-relações entre formas de vida é perceptível a existência do subsolo biológico comum ao ser humano que forneceria o limite ao relativismo. Todavia, como é amplamente frisado pela Antropologia, os aspectos naturais e fisiológicos são condições necessárias, mas não exclusivas para a compreensão das relações entre as formas de vida. Por conseguinte, os pontos extremos mais expressivos do relativismo não jazem nos aspectos biológicos, mas nas questões culturais (Wittgenstein, 1992).

Como foi assinalado, não se trata de captar ‘a’ realidade, mas uma maneira de interagir com ela mediada pelos jogos de linguagem e da gramática. Porém, esta perspectiva não almeja sustentar o relativismo, mas criticar o dogmatismo tanto das posturas idealistas quanto objetivistas que defendem ‘o’ modo certo de compreensão da realidade – a gramática pretensamente universal. Aqui, o que parece ser relativismo é uma forma de mostrar que linguagem e fenômenos se ‘harmonizam’ nos jogos de linguagem, possibilitando com isto a constituição não somente da ‘maneira de pensar’ e da Razão, mas da maneira de organizar o universo. Embora não exista ‘neutralidade’, isto não significa diretamente que não possam existir negociações.

Destarte, para assentar um ‘acordo’ entre distintas formas de ver a realidade, o papel das respectivas gramáticas é tão importante quanto o caráter ‘aberto’ dos jogos de linguagem que operam a aproximação destas formas de vida. E como já foi citado, o mundo é percebido a partir da gramática, sendo que toda e qualquer forma de ‘negociação’ entre formas de vida diversas entre si, a fim de ser racional, deve obrigatoriamente se arvorar numa gramática, antes mesmo de procurar aproximações entre os respectivos jogos de linguagem. Logo, a solução para o problema da racionalidade não se localiza somente na ‘aproximação’ entre formas de vida, ou seja, nas interações do jogo de linguagem ‘limítrofe’, posto que a Razão ligada à gramática não se reduz a ‘um’ jogo de linguagem, nem a um jogo fronteiro entre formas de vida, mas se configura na pluralidade dos jogos de linguagem.

Alguns jogos dificilmente podem ser jogados sem o conhecimento profundo das gramáticas que os regulam, como por exemplo, o sentido de certos comportamentos, condutas, rituais, crenças, valores estéticos, etc. Diante disso, observa-se que, partindo do conceito de como funciona um jogo de linguagem, não há a exigência de um padrão comum para a solução do conflito entre formas de vida, já que na transmutação de um jogo a outro não se necessita de mediação de ‘supra jogo’. Nossas assertivas não saem de um ponto externo aos jogos de linguagem, mas são internas aos próprios jogos. Ademais, as considerações pres-



supõem a capacidade de jogar jogos de linguagem, a competência linguística da qual todo ser humano é dotado.

Se a compreensão do mundo é erigida pela gramática, o efeito mais importante disso é que, toda vez que alguém se insere num jogo de linguagem, já é estipulado o lugar de onde ele fala. Vale lembrar que tal perspectiva influenciou toda a corrente da análise do discurso francesa (Maingueneau, 1993). Ainda quando o sujeito é introduzido em um novo jogo de linguagem, e esse modifique sua gramática, mesmo assim, é dela que ele parte num primeiro momento. Confrontar-se com o ‘inusitado’ ou com o ‘estranho’ não é somente o término de um jogo habitual, mas o princípio de outro jogo de linguagem. O não habitual constitui as potencialidades de ampliação da gramática. Antropologicamente, então se pode dizer que “(...) a experiência do estranhamento é a experiência da perda da orientação” (Sedmak, *apud* Condé 2001:191), pois, a reorientação é o incremento da gramática.

As sutis alterações entre os jogos de linguagem são também favorecidas pela gramática no sentido de que as relações entre os jogos de linguagem são regidas por ela. Schneider (*apud* Condé, 2001) tenta evidenciar o que ele nomeia de relações horizontais e relações verticais entre os jogos de linguagem. Como ilustração, ele cita o jogo de linguagem ‘simular dor’, que estaria em relação horizontal com o jogo de linguagem ‘simular alegria’, mas em uma relação vertical com o jogo de linguagem ‘sentir dor’. Ademais, o jogo de linguagem ‘simular dor’ é secundário em relação ao sentimento de dor, ou seja, somente se consegue jogar a simulação se se aprendeu a linguagem da sensação de dor.

Ainda segundo o mesmo autor, as narrações introspectivas são secundárias aos jogos de linguagem dos relatos acerca das percepções dos objetos. A capacidade desses trânsitos verticais entre os jogos de linguagem seria o componente fundamental da potencialidade humana em falar, posto que “(...) compreender uma linguagem significa dominar uma técnica” (Wittgenstein, 1994:199). Isso posto, as nuances entre os jogos de linguagem em relações verticais são notadas por meio de uma gramática que circunda uma complexa rede de interações. Com efeito, ainda que a diferenciação entre jogos horizontais e verticais seja teoricamente plausível para a apreensão da gramática, em geral, na relação cotidiana entre distintas gramáticas não aparece uma forte segmentação entre os dois modelos de jogos.

A utilização da linguagem é o domínio de uma técnica, assim, da mesma forma que não se segue uma regra só uma vez, o controle da técnica também não se circunscreve a somente um jogo de linguagem. Nesta ótica, a técnica é resultado de uma teia multi-ramificada de ações, não dissociada do emprego da linguagem, isto é, também ela é erigida a partir do holismo intrínseco à gramática. Então, para Wittgenstein, a gramática é percebida como o ‘local’ a partir do qual são estabelecidas as considerações acerca do mundo, do qual tem-se o controle sobre uma técnica e de onde é construída a noção de racionalidade. Fazer uso de um jogo de linguagem qualquer é, por exemplo, “relatar um acontecimento (...), expor uma hipótese e prová-la (...) inventar uma história e ler; representar teatro” (Wittgenstein, 1994:23), e pressupõe uma gramática. Os argumentos são dotados de vida no interior de um sistema que abarca não somente as relações dos jogos de linguagem, mas a gramática em si mesma; isto demonstra porque os argumentos não se constituem isoladamente.

Não obstante por um lado o jogo de linguagem configure em si próprio uma estrutura relativamente autônoma, por outro “(...) compreender uma proposição significa compreender uma linguagem” (Wittgenstein, 1994:194). Em outros termos: por mais que um jogo de linguagem tenha valor em si mesmo, tal valor, em graus múltiplos, se conforma a partir de um sistema mais vasto que também inclui a gramática. É dessa maneira que o conhecimento configura um extenso sistema, sendo apenas no interior dessa estrutura que a singulari-



dade tem o valor que lhe é atrelado. Os critérios de julgamento utilizados para um jogo de linguagem, em grande parte das ocasiões, não são fornecido somente por este jogo, mas pela variedade dos jogos nos quais os sujeitos estão integrados e pela gramática que permite tratar deles.

Diante disso, não é o jogo de linguagem em si de forma isolada ou simplesmente a habilidade do ser humano em jogar tais jogos que pode dirimir o relativismo extremado (conflito entre Razões), mas a adequação entre os jogos, a competência lingüística e a gramática que norteia o conjunto dos jogos que são jogados. O que garante a comparação entre os jogos de linguagem de distintas formas de vida é a gramática; pode-se abandonar um jogo de linguagem, todavia não se consegue sair de todos os jogos, ou seja, não se pode deixar repentinamente uma gramática para apanhar outra gramática, pois não há uma arquivgramática acima de todas. Porém, a partir da gramática de um sujeito dado, pode-se assentar relações e parâmetros para apreender outras gramáticas baseando-se em possíveis pontos nodais próximos, mas, mormente a partir do compartilhar de similaridades na maneira como se vive na realidade. Não obstante a gramática seja o âmbito onde são construídos os critérios de julgamento, é possível a compreensão de formas de vida diversas por intermédio dela;

Imagine que você chegue como pesquisador em um país desconhecido com uma língua inteiramente desconhecida. Em que circunstâncias você diria que as pessoas dão ordens, compreendem-nas, seguem-nas, se revoltam contra elas, e assim por diante? O modo de atuar compartilhado pelos homens é o sistema de referência por meio do qual interpretamos uma linguagem estrangeira (Wittgenstein, 1994:195).

A referência para o entendimento de determinada forma de vida estrangeira não é só a atuação dos sujeitos, mas também aspectos do atuar da própria pessoa que chega numa cultura estrangeira e que são similares aos daquele povo. Não há exatamente um solo comum, mas somente comportamentos, práticas, interações, em síntese, modos de agir, que podem ser compartilhados como similaridades de família, eventualmente em maior e em outros casos em menor índice. Partilhar similitudes de família entre formas de vida significa compactuar não simplesmente com jogos de linguagem, mas com semelhanças de família em relação a hábitos, costumes, cosmovisões, instituições, etc. Neste sentido, a linguagem seria a objetivação da cultura, e para compreender uma linguagem estrangeira e, posteriormente, sua lógica, além de ser capaz de interagir em um jogo de linguagem ou até dominar o idioma, exige-se compreender suas instituições sociais.

Conforme o filósofo, “(...) seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez (...)” (Wittgenstein, 1994:199) são costumes institucionalizados. Diante disso, quando uma linguagem é utilizada, a “intenção está inserida na situação, nos hábitos humanos e nas instituições” (Wittgenstein, 1994:337). Por conseguinte, a gramática é uma espécie de Razão que encontra sua justificação nas instituições. O pensador não traça precisamente o que é uma instituição; seriam hábitos, práticas e costumes sociais que se instauram por intermédio dos jogos de linguagem nas formas de vida (p. e., a instituição do valor monetário, do senso estético, ético, a escrita e a leitura, padrões métricos, etc.).

Assim, a apreensão de uma forma de vida alienígena se dá não apenas pelo compartilhamento de jogos de linguagem limítrofes, mas também a partir da compreensão de como suas instituições são constituídas enquanto tradições. Consequentemente, se não se conhece as tradições e instituições de uma sociedade, não se compreende sua racionalidade. Contudo, já que essas instituições são públicas, emergem da *práxis* coletiva, é possível enten-

der uma outra forma de vida compreendendo-se sua prática cotidiana. Por outro lado, através do trabalho de Wittgenstein também se depreende que não somente o sujeito é produto social, mas também as próprias crenças e saberes que o envolvem. Neste raciocínio, as crenças de certa forma de vida nos possibilitam saber quais normas são mais ou menos importantes para esta forma de vida.

Se compreender uma forma de vida é o mesmo que apreender suas instituições, costumes, hábitos e tradições nos quais ela se conformou, então há uma tendência em se compreender mais facilmente as formas de vida que são dotadas de semelhanças com as instituições de quem chega numa nova forma de vida. Isto quer dizer que a compreensão dos aspectos parecidos e dos divergentes entre formas de vida é favorecida pelo fato de que tanto a gramática quanto as instituições são moldadas na *práxis* coletiva. Com efeito, gramáticas e instituições estrangeiras também podem ser examinadas a partir das próprias vivências do analista. Este processo visa achar regularidades que dotam de sentido as instituições estrangeiras e, assim, aprimorar a apreensão acerca das formas de vida.

Conclui-se, assim, que não há uma superinstituição a partir da qual se possam encontrar critérios últimos de aproximação entre distintas formas de vida. Somente por intermédio de instituições de dada forma de vida, a partir de um certo jogo de linguagem e de uma gramática, ou seja, a partir de uma Razão específica, é que se tem os critérios de entendimento e avaliação de uma forma de vida estrangeira. Instituições de formas de vida diversas podem apresentar semelhanças, embora algumas instituições possam ser completamente *sui generis* a determinada forma de vida.

Porém, isso não significa que, por apresentar sua originalidade, determinada forma de vida não é passível de ser apreendida. O fato de haver dificuldades na ‘tradutibilidade’ entre formas de vida não quer dizer que exista rigidamente uma barreira para a compreensão entre elas. Se a gramática de uma forma de vida é suficientemente rica para fazer as adaptações necessárias para essa ‘decodificação’, ela ultrapassa limites e apreende a outra forma de vida. Dessa maneira, semelhanças na forma de agir de diferentes formas de vida não são bases comuns, mas similaridades em práticas, costumes e instituições que podem, em consequência, originar sentidos e acepções similares que, então, possibilitam a moldagem de referências para se pensar práticas e hábitos e mesmo para compreender tais práticas sociais e seus simbolismos.

Talvez seja impossível encontrar uma forma de vida humana que não possua nenhuma semelhança em suas instituições com o restante da humanidade; sob esta ótica, o relativismo absoluto parece ser improvável. No entanto, na maior parte das vezes, as gramáticas são complexas e, ainda que apresentem similitudes, mostram também agudas diferenças. Em determinados aspectos, isso minora a capacidade de compreensão entre elas, contudo, não finaliza tal possibilidade. Independentemente de sua complexidade, através de mecanismos que se valem dos jogos de linguagem, uma forma de vida pode agregar novos jogos e inaugurar as adaptações indispensáveis para a ‘tradutibilidade’ com formas de vida diferentes.

Todavia, a alternativa ‘desacordo’, não necessariamente um conflito de grande impacto, é sempre presente. Assim, na tentativa de aproximação, podem existir os que não compreendem as regras ou até os que as desrespeitam abertamente. Em outros termos, aproximações nos jogos de linguagem entre formas de vida distintas, já que se sustentam em suas próprias gramáticas, não garantem absolutamente a negociação, porque quando se confrontam dois princípios irreconciliáveis, um sempre desautorizará o outro. Pode-se acrescentar que a resolução deste tipo de impasse se resolve, freqüentemente, pela imposi-

ção – tendo em vista que as relações de poder entre as partes nem sempre são iguais, fato este não contemplado por Wittgenstein.

Se jogar o jogo ou a competência lingüística fossem o principal critério na confrontação entre formas de vida, não existiriam grandes diferenças entre elas: não haveria tantos padrões antagônicos de racionalidade, posto que todo ser humano poderia, ainda que idealmente, jogar jogos de linguagem. Os desajustes entre as diferentes visões de Razão não acontecem propriamente na incapacidade de jogar ‘um’ jogo de linguagem, mas nas diferenças entre os estilos de atuar e nas distinções entre as gramáticas. Desta maneira, um modelo wittgensteiniano de Razão pode-se transforma-se em elemento útil como proposta para se tratar do impasse relativismo *versus* universalismo.

A racionalidade que se depreende do segundo Wittgenstein revela que na interação entre formas de vida não somente podem existir aproximações por intermédio de jogos de linguagem, mas, sobretudo que, não obstante estas aproximações sejam possibilitadas pela ‘lógica interna’ de suas gramáticas (erguidas a partir de suas performances), mesmo assim tais formas de vida e suas respectivas gramáticas podem ter caracteres análogos em diferentes graus por intermédio das similaridades que compartilham em suas instituições e em suas maneiras de agir. Frisar quais formas de vida (e também, que diferentes períodos histórico-culturais) podem comungar semelhanças de família nas maneiras de agir é dizer que, mesmo que uma forma de vida estabeleça seus próprios parâmetros de Razão, pode interagir racionalmente com outras.

A partir das semelhanças de família nas formas de atuar e das relações entre as formas de vida, cada uma delas edifica os pressupostos de racionalidade que constituirão a compreensão mútua. A mesma característica que permite compreender a racionalidade de uma certa forma de vida, também possibilita a compreensão de como tal forma de vida, com sua Razão particular, pode se abrir a outras. Partindo da noção de gramática como um padrão de racionalidade que se firma fundamentando-se na constatação de que nos jogos de linguagem de uma forma de vida ela se conforma como uma rede multidirecional que se espalha através de ‘semelhanças de família’, conclui-se que diferentes gramáticas podem, em alguns pontos, erguer acepções análogas a partir de comportamentos também similares no modo de agir das formas de vida.

Efetivamente que essas similitudes de família nos aspectos macro e microsociais podem surgir tanto ao comparar várias formas de vida quanto internamente a uma forma de vida singular. No caso da cultura brasileira, por exemplo, existem muitas semelhanças de família entre suas múltiplas instituições ou, em outras palavras, entre suas respectivas gramáticas: da ciência, da arte, da ética, etc. Logo, embora as instituições de culturas distintas não sejam simples cópias umas das outras, mostram similaridades de família. Em verdade, ainda dentro de uma cultura ou de uma forma de vida peculiar, o que vem a ser uma instituição pode também ser pensado em termos de semelhanças de família.

Assim, a própria idéia de alguma coisa com o nome de ‘ciência’ é uma construção social, já que não existe ‘a’ ciência, mas ‘ciências’, a saber, um complexo de teorias e métodos científicos heterogêneos, que mesmo assim podem ser trazidas para a linguagem por meio do mesmo vocábulo. Todavia, com esta afirmação não se está aqui reificando o nominalismo, visto que: “Os nominalistas cometem o erro de interpretar todas as palavras como nomes, portanto, não descrevem efetivamente seu emprego, mas, por assim dizer, dão apenas uma indicação formal para tal descrição” (Wittgenstein, 1994:203).

Sendo assim, o que torna algo científico, ainda que provisoriamente, o que separa a Medicina do curandeirismo, por exemplo, são os jogos de linguagem das ciências e suas respectivas gramáticas em uma determinada forma de vida, ou seja, o conjunto de normas, procedimentos, métodos, discursos, fatos, em síntese, os jogos de linguagem envolvidos. Ainda que Wittgenstein não tenha sido um filósofo da ciência *strictu sensu*, sua literatura também fomentou grandemente a reflexão filosófica sobre a ciência. Até mesmo Kuhn (*apud* Moreno, 1995) endossou a influência da obra wittgensteiniana.

Essa gramática da ciência se configura através da conjunção de um número razoável de semelhanças de família entre os jogos de linguagem. Tendo em vista que esta gramática é um sistema aberto de inter-relações e justaposições de jogos de linguagem, é imperativo afirmar que existem similaridades de família entre a ciência, o curandeirismo, a religiosidade, os mitos, e que podem, em graus diversos, influenciar a ciência na sua própria gramática. É nesse sentido que, de acordo com Wittgenstein, é um disparate se falar que as intuições típicas dos sistemas de crenças são irracionais e/ou falsas visões das coisas. Seguindo ele, assim procedeu Frazer quando escreveu que a magia essencialmente era uma pseudofísica, uma falsa técnica, uma arte abortiva (Wittgenstein, 1992).

Na interação entre gramáticas não se compara uma com outra de modo global, mas só alguns pontos de uma com outros pontos de outra, os que lhes correspondem. A Razão da compreensão entre formas de vida não se origina do reduzir uma à outra, mas em se dar conta de algumas semelhanças em seus critérios de apercepção, elaborados pelas respectivas gramáticas, modos de agir e instituições, pois gramáticas diferentes não são obrigatoriamente incomensuráveis. Conforme Moreno (1995), pode-se argumentar que os aspectos de família em comum, compartilhados entre diferentes gramáticas em seus jogos de linguagem, são fracos para se constituir num modelo de racionalidade que permita a relação gramatical. Todavia, o 'poder' desta proposição está exatamente nesta 'debilidade', isto é, nessa flexibilidade e não-essencialismo.

Da mesma forma que a significação pode se alterar de um jogo de linguagem para outro, o que vem a ser uma característica existente entre dois modos de vida para a configuração de uma semelhança de família também está passível à dinâmica processual das interações e das negociações entre essas formas de vida. Finalmente, defender-se-ia que características pretensamente semelhantes podem ter impactos bem diferentes nessa comparação entre várias formas de vida, ao que se pode replicar que aspectos supostamente distintos, ao serem contrapostos, podem se mostrar como semelhantes. Com efeito, o que realmente interessa não é somente o que supostos caracteres semelhantes significaram em suas gramáticas ou nas instituições coletivas originais, mas quais significados são imputados a essas características quando comparadas à luz de cada forma de vida em especial.

Consequentemente, a ótica wittgensteiniana se coloca de maneira diferente para enfrentar a crise da Razão moderna. Não procura assumir o completo relativismo por um lado, nem adota uma visão universalizante, por outro. Por maior que seja a aceitação de uma racionalidade, ela não consegue refletir nenhuma perspectiva metafísica ou transcendental, mas somente tem um viés hegemônico que pode até mesmo vir de uma postura etnocentrista, anuladora de outras racionalidades. No outro extremo, uma forma de vida pode intentar, por meio da gramática, maximizar as possibilidades de compartilhamento ou 'negociação' com outras formas de vida, dirimindo assim o relativismo.

Esta perspectiva advoga uma racionalidade que se forma a partir de uma complexa teia de relações entre jogos de linguagem e gramática. Não obstante o fato de essa Razão estar alicerçada em um fundamento orgânico que exprime, por exemplo, a habilidade lingüís-

tica humana, não se resume a uma ‘dimensão biológica’, como se a racionalidade fosse um sistema simplesmente ‘natural’. É produto de uma *práxis* sociocultural e, em função disso, não é universal, mas é uma racionalidade contingente. Porém, na medida em que essa rede pode comungar semelhanças com maneiras de atuar de outras redes, com outras razões, ela mitiga enormemente o relativismo. Nestes termos, sublinhar unicamente aspectos biológicos, jogos de linguagem ou gramáticas no exame dessa Razão é um engano intelectual-científico.

Pressupondo-se que a racionalidade está sujeita a uma miríade de intempéries, como o problema da dominação ou da utilização da força, uma Razão que se objetiva nos jogos de linguagem e na gramática está submetida aos mesmos percalços. Isto porque a Razão em Wittgenstein é abertamente entendida na efemeridade das ações humanas, é uma racionalidade do confronto, não uma Razão abstrata, transcendente. Mas, ainda que sutilmente, a gramática e os jogos de linguagem, como um padrão de racionalidade, podem colaborar no equacionamento mais profícuo, sem abraçar o universalismo etnocêntrico, das problemáticas em cuja resolução a Razão abstrata e ideal fracassou.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do que foi exposto precedentemente, consegue-se apreender que, não obstante a fachada de uma Filosofia ‘não-sistemática’, Wittgenstein procurou –com seus aforismos– não apenas desmontar as visões clássicas acerca da linguagem, como também intentou refletir sobre as fronteiras da Razão, entendidas como os limites da linguagem, ainda que tenha feito tal tarefa sob perspectivas bastante diferentes. Sendo assim, seu pensamento oferece sólido material para se pensar importantes temáticas do tempo presente, como a crise da Razão moderna, por exemplo.

Ao se apreender a questão da racionalidade a partir da perspectiva wittgensteiniana, nota-se que o autor abandona uma acepção semântica para abraçar uma acepção predominantemente pragmática. Na segunda parte de sua produção intelectual, as significações das palavras são fornecidas pela utilização que delas se fazem e não pela nomeação de objetos. A linguagem não é somente uma ‘representação’ do mundo, mas um modo de ‘interagir’, de atuar na realidade concreta. Viu-se também que Wittgenstein chama de ‘jogos de linguagem’ ao complexo formado pela linguagem e pelas atividades com as quais os indivíduos interagem no mundo. Não há a essência da linguagem, mas somente jogos de linguagem. Com tal noção, o filósofo destitui as visões essencialistas, tradicionais na Filosofia.

Wittgenstein, então, rechaça a idéia da gramática enquanto um conjunto de regras de sintaxe que retrata a lógica como um âmbito metafísico externo à linguagem, e adota a noção da gramática enquanto um conjunto de regras ancoradas não na metafísica, mas sim na pragmática da linguagem em uma certa forma de vida. Isso permite uma idéia de racionalidade enquanto derivada do emprego que se faz da linguagem. Com tal ponto de vista, o autor se posiciona de maneira contrária às visões filosóficas clássicas, que proclamam, em diferentes estilos, uma acepção ontológica para balizar a linguagem, a racionalidade e a realidade.

Ele de certa forma combateu a idéia de que uma ‘categoria’ seria um padrão universal para a ordenação e compreensão do mundo. A gramática wittgensteiniana não tem esse conceito como necessário. Notadamente, partindo-se de uma perspectiva pragmática, não se deve pensar numa ‘categorização universal’ e nem mesmo em discursos ‘transcategoriais’. O que possibilita a conformação de uma racionalidade entre distintas formas de vida é o

fato de que tais formas de vida conseguem compartilhar similaridades em suas respectivas práticas sociais. Sem pressupor fundamentos últimos, a Razão funciona assentada nos jogos de linguagem. E, ainda que os critérios de julgamento sejam gramaticais, são aprimorados pelas interações entre os jogos de linguagem, pela vida concreta.

Esta perspectiva de Razão, na medida em que agrega o caráter relacional dos jogos de linguagem, a competência linguística humana e a gramática, favorece uma abordagem de vanguarda acerca do relativismo *versus* universalismo. Nesta visão, apesar de uma forma de vida estabelecer seus próprios critérios de racionalidade, pode interagir racionalmente com formas de vidas outras. Portanto, tal modelo de racionalidade se contrapõe ao pressuposto Moderno de Razão porque não se pretende alicerçado por fundamentos últimos nem ter uma validade universal e atemporal. E mesmo que tal gramática seja assentada na habilidade biológica da linguagem, não se reduz ao aspecto fisiológico, como se a Razão fosse um mero sistema biológico.

Nesta situação, a gramática se espalha por uma rede multitentacular, vinculada com outras redes. Eis porque se constitui um erro superestimar isoladamente o papel da gramática (Linguística tradicional), as determinações biológicas (Psicologia clássica) ou as interações pragmáticas (Sociologia positivista) no entendimento da Razão. O resultado é uma revisitação dos paradigmas idealistas, biologizantes, empiristas, etc. Enquanto soma interativa de todas estas esferas (e outras não citadas aqui), a racionalidade goza de uma especificidade que lhe concede certa autonomia, tanto enquanto fenômeno, quanto objeto de investigação científica. Assim, Wittgenstein é consciente de que este modelo de Razão não é um instrumento de alcance universal, sendo erigida na transitoriedade das ações sociais.

À guisa de conclusões, pode-se postular que Wittgenstein põe no lugar da Razão moderna fundacionista, representacionista e essencialista, uma racionalidade sem sustentáculos últimos, que não ambiciona prover 'a' representação do cosmos, mas somente parâmetros pragmáticos para se lidar com o mundo. Tal abordagem sobre a racionalidade, que emerge da segunda Filosofia wittgensteiniana, parece ser mais rica para se tratar dos problemas filosóficos e especialmente das temáticas psicossociais que envolvem o estudo da linguagem humana.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- CHOMSKY, Avram N. *Aspectos da teoria da sintaxe*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- CONDÉ, Mauro L. L. *As teias da razão: Wittgenstein e a crise da racionalidade moderna*. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2001. Tese de doutorado.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. "Introduction: Rhizome". In: *Mille Plateaux*. Paris: Édition de Minuit, 1980.
- DURAND, Gilbert. *L'imaginaire: essai sur les sciences et la philosophie de l'image*. Paris: Hatier, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 16<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Graal, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HARRIES, Karsten. "Two conflicting interpretations of language in Wittgenstein's Investigations". In: *Kant-Studien*, 59. Heft 4, 1968.
- MAINGUENEAU, Dominique. 2<sup>a</sup> edição. *Novas tendências em análise do discurso*. São Paulo: Pontes, 1993.

- MORENO, Arley. *Wittgesntein através das imagens*. Campinas: Unicamp, 1995.
- MOSCOVICI, Serge. "Des représentations collectives aux représentations sociales". In: JODELET, D. (org.). *Les représentations sociales*. Paris: PUF, 1989.
- RORTY, R. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- PETERFALVI, J. *Introdução à psicolingüística*. São Paulo: Cultrix, 1973.
- STEGMÜLLER, W. *A filosofia contemporânea*. São Paulo: Edusp, 1977.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 1994. Ibid. *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*. Madrid: Editorial Tecnos, 1992.





# Metáforas no verbales: En torno a Mary Douglas y Claude Lévi-Strauss

## Non-Verbal Metaphores in Relation to Mary Douglas and Claude Levi-Strauss

Gabriel ANDRADE

*Escuela de Sociología, Universidad del Zulia.*

### RESUMEN

El siguiente artículo extiende, desde un punto de vista filosófico y antropológico, las actuales discusiones sobre lo metafórico. Los filósofos del lenguaje han contribuido significativamente al entendimiento de la naturaleza y función de las metáforas, pero tradicionalmente se han limitado a los aspectos verbales de las mismas. Pocos se han detenido a considerar el papel de lo metafórico en las expresiones no verbales. Paradójicamente, la etnología ha sido la disciplina que ha demostrado un mayor interés por las metáforas no verbales. Abordamos así la obra de dos antropólogos, Mary Douglas y Claude Levi-Strauss, resaltando los aspectos de su obra que contribuyen a una filosofía del lenguaje, extendiendo así el puente que comunica a la antropología con la filosofía.

**Palabras clave:** metáforas no verbales, Mary Douglas, Claude Lévi-Strauss, lenguaje.

### ABSTRACT

This article extends, from a philosophical and anthropological point of view, the recent discussions as to what is metaphoric. Language philosophers have contributed to the understanding of the nature and function of metaphors, but their comments have been traditionally limited to the verbal aspects. Few have considered the role played by what is metaphoric in non verbal expressions. Paradoxically, ethnology is the discipline that has shown a greater interest in non-verbal metaphors. Thus, we approach the works of two anthropologists, Mary Douglas and Claude Levi-Strauss, highlighting the aspects of their work that contribute to a philosophy of language, and extending the bridge between philosophy and anthropology.

**Key words:** Non verbal metaphors, Mary Douglas, Claude Lévi-Strauss, language.

## INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre la naturaleza y el uso de las metáforas han disfrutado de un repunte en la reflexión filosófica de los últimos años. El problema central de la filosofía ha venido a ser esencialmente el problema del lenguaje.

Las tradicionales reflexiones sobre la naturaleza de las metáforas, sustentadas sobre todo en Aristóteles, han sido vistas y revistas a la luz de una nueva filosofía, analítica a la vez que interpretativa. Esta nueva filosofía se plantea una vez más los problemas y oportunidades derivados del uso de tropos, sus funciones, estructura y posibles complicaciones.

Esta filosofía se preocupa sobre todo de las metáforas verbales. El modo de enunciación de determinadas metáforas resulta esencial para su desarrollo y comprensión. No obstante, pocos han sido los autores que han mantenido presente que, así como existen formas no verbales de representación, también existen formas no verbales de metáfora.

Lakoff y Johnson señalan que la metáfora “impregna a la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción”<sup>1</sup>. Resulta muy peligroso confinar el estudio de la metáfora estrictamente a las formas verbales.

El hombre es un animal simbólico. Tanto su pensamiento como su acción están constituidos por símbolos. De manera tal que no sólo en su expresión verbal se manifiesta su disposición simbólica. El modo en que trabaja, produce, se relaciona, mantiene su higiene, domestica animales, etc., son modos simbólicos que un filósofo del lenguaje no puede dejar escapar.

Paradójicamente, no ha sido en la filosofía, sino en la antropología donde han surgido autores que se han propuesto rescatar las formas no verbales de metáfora. En las siguientes páginas reseñaremos la manera en que dos autores contemporáneos, Mary Douglas y Claude Lévi-Strauss, han dirigido su atención hacia el modo en que se colocan en operativa las formas no verbales de metáfora.

Ambos autores se han formado en las escuelas estructuralistas y durkheimianas de la filosofía. Douglas se ha mantenido más cercana a la orientación durkheimiana, mientras que Lévi-Strauss es más leal al estructuralismo, pero ambos comparten una tradición en común.

A pesar de que su interés no es ni la filosofía del lenguaje, mucho menos la naturaleza y función de las metáforas, ambos autores estudian la manera en que las metáforas no verbales se han empleado en diferentes contextos históricos y etnográficos, aportando así una nueva contribución a los estudios sobre los tropos en general.

## 1. MARY DOUGLAS: PROHIBICIONES Y METÁFORAS

Por décadas, los estudiosos de la religión han intentado formular categorías claves a través de las cuales se podamos comprenderla. Durkheim vino a ser el autor que con mayor éxito sentó las pautas para los futuros estudios religiosos: la categoría fundamental para el estudio de la religión es lo sagrado.

Los autores anteriores y posteriores a Durkheim siempre trataron de conjugar la categoría de lo sagrado con otros aspectos fundamentales de la religión. Así, además del privi-

1 Lakoff, G. y Johnson, L: *Metáforas de la vida cotidiana*. Barcelona. 1995, p. 3.

legio de lo sagrado como categoría en los estudios religiosos, surgieron otras categorías adjuntas. Malinowski, por ejemplo, encontró en la necesidad funcional la esencia de lo sagrado<sup>2</sup>. De esa manera, si bien lo sagrado vino a constituirse como la categoría fundamental a partir de la cual se debían desarrollar las indagaciones teóricas sobre la religión, los estudiosos de este fenómeno intentaban privilegiar una u otra característica como componente esencial de la religión, y a partir de la cual todas las investigaciones debían surgir.

Así pues, diversas corrientes se agruparon de acuerdo al privilegio que se le otorgaba a uno u otro componente de la religión. Robertson Smith, Durkheim, Jane Harrison, Van Genepp, Gluckman, Turner<sup>3</sup> y Burkert<sup>4</sup>, entre otros, se caracterizaron por el privilegio del ritual y de las prácticas religiosas. En contraparte, Tylor, Frazer, Malinowski, Eliade, Levi-Strauss, Weber y Jung<sup>5</sup>, por mencionar algunos, otorgaban mayor importancia a las creencias y a los mitos.

Si bien el rito, junto con las prácticas religiosas, y el mito, junto con las creencias, son indudablemente un aspecto importantísimo de la religión, los modernos estudiosos no parecen haberse percatado de un tipo de preocupación muy antigua en las tradiciones religiosas: las prohibiciones. Así como existen ritos de paso y mitos de origen, también existen reglas de pureza y prohibiciones, cuestión que, al parecer, no parece importarle demasiado a la disciplina de los estudios religiosos. Mary Douglas es una de las contadas autoras que ha optado por privilegiar a las prohibiciones como categoría central en el estudio de la religión. La forma de proceder de Douglas es relevante en tanto dirige su atención a nociones antiquísimas de lo sagrado, pero que de alguna manera, no han sido adecuadamente analizadas por la tradición antropológica.

Según Douglas, lo que define a una religión no es lo que se cree ni lo que se hace, sino más bien *lo que se deja de hacer*. Douglas se ha caracterizado por inclinarse hacia las corrientes simbolistas de la antropología. A grandes rasgos, ésta se trata de una vertiente de la antropología que enfatiza la dimensión simbólica del ser humano, condición ausente en el resto de las especies. En este sentido, la antropología simbólica se aleja significativamente de la etología, la cual atribuye gran parte del comportamiento humano a las características y a la programación biológica. Por el contrario, la antropología simbólica entiende el comportamiento humano como una forma de intercambio de símbolos que, siguiendo al estructuralismo, no necesariamente guardan una relación intrínseca con la realidad que representan.

Teniendo esto en cuenta, Douglas sugiere que todas las formas religiosas, y por extensión, sus categorías claves, son *símbolos* mucho más que meras prácticas o creencias. Cuando se ejecuta un ritual o se narra un mito, se quiere, ante todo, *expresar* algo, representarlo. Por ende, las prohibiciones religiosas no son obsesiones o neurosis, como lo postularía el psicoanálisis, sino símbolos que quieren expresar algo.

2 Malinowski, B: *Magic, Science and Religion*. New York: Anchor. 1954.

3 Citados por Morris, B: *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Ariel. 1995.

4 *Homo Necans: The Anthropology of Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Los Angeles. University of California Press. 1983.

5 Citados por Morris, B: *Ob. cit.*

Frazer fue el primer antropólogo en elaborar extensos estudios sobre las prohibiciones<sup>6</sup>. Recogiendo información etnográfica del Pacífico Sur, desarrolló la noción de tabú, situación u objeto apartado del resto de las cosas por medio de las prohibiciones. A pesar de que Frazer ha sido duramente criticado por la antropología contemporánea, sus estudios sobre las prohibiciones de alguna manera sirvieron de antesala para las investigaciones de Mary Douglas.

Frazer atribuía el origen de la religión a la magia, y catalogaba a ambas como “formas erróneas de pensamiento causal”. Siendo un heredero de la tradición de su paisano David Hume, Frazer resaltaba que la mente humana tenía una tendencia a asociar eventos en cadenas de causalidad. Esto se hacía de modo erróneo en la magia, asociando eventos que no tenían relaciones de causalidad, aunque a diferencia de Hume, Frazer *sí* creía que la ciencia podía establecer relaciones causales correctamente.

La magia es una forma de pensamiento que establece erróneamente dichas relaciones. Asocia al búho con la noche, y según el razonamiento mágico, si se matan a todos los búhos, nunca anoecerá. Los principios mágicos, según Frazer, pueden reducirse a dos: el principio de simpatía, aquél que considera que las cosas que se parecen son lo mismo, y el principio de contagio, aquél que considera que las cosas que han estado una vez en contacto siempre lo estarán. De esa manera, la magia es un intento de manipular la realidad a través de este tipo de razonamientos.

La magia es esencialmente prescriptiva: se ordena hacer algo. Frazer entendió a las prohibiciones como formas inversas de la magia prescriptiva. Si con la magia se ordena hacer algo para manipular la realidad a través de los dos principios mágicos que hemos mencionado, con la prohibición se ordena *dejar de hacer algo* para que, bajo los mismos principios mágicos, se consiga el objetivo postulado. Un ejemplo de magia de acuerdo al entendimiento frazeriano consiste en dejar derramar agua de un vaso para que llueva. La magia simpática, o imitativa, considera que, elaborando una acción análoga traerá los mismos efectos. Lo mismo ocurre con las prohibiciones: no se debe encender un fósforo porque es imitativo de un incendio.

Las tesis de Frazer tienen gran valor en tanto, de un modo poco elegante, tiene cierta intuición, aunque nunca completamente desarrollada, de que las prohibiciones operan *metafóricamente*. Frazer insistía que la mente primitiva es esencialmente metafórica. Continuamente busca parecidos en las cosas, y partiendo de estas relaciones de semejanzas, intenta manipular la realidad. Estas relaciones metafóricas son en la mayoría de los casos científicamente erróneas. Si bien el derramamiento de agua y la lluvia guardan una relación metafórica, no es suficiente para establecer principios acertados de causalidad. La causalidad primitiva está construida sobre lo metafórico, y no logra ver que lo que guarda semejanzas no es necesariamente lo mismo, ni mucho menos tiene los mismos efectos.

Las tesis de Frazer tienen dos defectos fundamentales. Primero, si bien tuvo una noción acertada de aproximar a las prohibiciones con las relaciones metafóricas, Frazer, con su característico etnocentrismo positivista, relegó el uso de las metáforas estrictamente a la mentalidad primitiva. No se percata de que las relaciones metafóricas constituyen una realidad universal de la mente humana. Y segundo, Frazer, siendo pionero de las posteriores

6 Frazer, J: *La Rama Dorada*. México: Fondo de Cultura Económica. 1992.

corrientes utilitaristas en antropología (especialmente en la obra de Malinowski, y en menor medida en la de Marvin Harris<sup>7</sup>), insistía que los primitivos empleaban metáforas, no para enunciar o expresar alguna realidad, sino para *manipularla*. Para Frazer, lo importante no es lo que se simboliza, sino lo que se hace. Si bien enfatiza las cualidades metafóricas de la mente, paradójicamente Frazer despoja al ser humano de su condición simbólica. La religión se emplea, no para simbolizar realidades, sino para manipular situaciones, para conseguir objetivos inmediatos. Según el esquema de Frazer, la magia, las prohibiciones y los rituales no son modos cibernéticos, sino modos utilitaristas. No se emplean para comunicar algo, sino para *hacer* algo, para influir sobre algo.

Llegados a este punto, conviene rescatar la obra de Mary Douglas, para perfilar la idea de que, si bien Frazer tuvo una visión acertada en resaltar el carácter metafórico de las prohibiciones, es menester corregir los errores de Frazer y resaltar el carácter simbólico de la prohibición.

Ante todo, la religión es para Douglas, un sistema simbólico. Muy alejada de las nociones frazerianas, Douglas considera que lo religioso no es un simple método de acción o prevención utilitarista; se trata más bien de un modo cibernético: a través de lo sagrado, el hombre intenta expresar algo a través de un sistema de símbolos.

De ninguna manera se puede considerar a Douglas una pionera en el enfoque simbolista de la religión. Ya para la época en que empezaba a desarrollar su obra, autores como Mircea Eliade, C.G. Jung, Paul Ricoeur y otros fenomenólogos de la religión, elaboraban extensas teorías sobre el simbolismo religioso. No obstante, Douglas fue una de las primeras en integrar el método simbolista de análisis de la religión con la noción durkheimiana de la misma, la cual identifica a lo sagrado con lo social.

Los análisis fenomenológicos de la religión tienen una tendencia a observar el uso que se hace de los símbolos para representar realidades individuales y cosmológicas. Durkheim y sus seguidores, entre los que merecen mención R. Heertz, M. Mauss y C. Lévi-Strauss<sup>8</sup> orientaron su atención a la manera en que los símbolos representan realidades *colectivas*. Es dentro de esta corriente donde debemos ubicar a Mary Douglas. La religión se entiende como un sistema simbólico donde las comunidades dicen algo sobre sí mismas. Esta es la tesis fundamental de Durkheim, según la cual, en el totemismo australiano, la sociedad se rinde culto a sí misma, y a partir de la cual, una nueva generación de antropólogos desarrolló su obra.

Mientras que Durkheim privilegió a los ritos como categoría principal para el despliegue de lo sagrado, Douglas considera que es en las prohibiciones donde mayor fuerza cobran los símbolos religiosos. "Una palabra se define en oposición a otra", señalaba De Saussure en su método estructuralista<sup>9</sup> (citado por Millet y Varin, 1975). Un elemento se define no tanto por lo que es, sino por *lo que no es*. Douglas estima que, en la representación simbólica de las colectividades, conviene analizar el modo en que una colectividad deliberadamente se diferencia de lo que no quiere ser, en oposición a la afirmación de su identidad. En este sentido, el estudio de las prohibiciones revela lo que una sociedad *no quiere*

7 *Caníbales y reyes*. Madrid: Alianza Editorial. 1992.

8 Citados por Morris, B: *Ob. cit.*

9 Millet, L y Varin, M: *El estructuralismo como método*. Barcelona: Laia. 1975.

ser, pero que, a fin de cuentas, es mucho más fructífero que el estudio de lo que una sociedad pretende ser.

La sociedad es, ante todo, orden. La sociedad no es una simple suma de individualidades. Douglas rescata la visión holística de Durkheim según la cual, la sociedad es algo más que la suma de sus partes. Se trata más bien de una unidad orgánica. Pero, para que tal organicidad logre ser alcanzada, sus partes deben estar debidamente integradas por medio de una organización y coherencia interna. Un conjunto de individualidades indiferenciada y caóticamente aglomerados no puede llamarse sociedad. La sociedad presupone la existencia de un orden diferenciado entre sus miembros.

En este sentido, la diferenciación es una cualidad esencial de la mente y la organización del ser humano. Pero, a diferencia de otras concepciones estructuralistas de la diferenciación (especialmente en la obra de Lévi-Strauss), Douglas la entiende a un nivel sociológico, en oposición a un desarrollo individual y racional de la mente humana. Teniendo esto en cuenta, el simbolismo religioso viene a privilegiar toda forma de diferenciación. Si, como proclamaba Durkheim, Dios es la sociedad, entonces todo lo que entra en el marco de lo sagrado debe enfatizar la diferenciación, en tanto la sociedad se sustenta sobre el orden diferenciado.

Así, las prohibiciones han de recaer sobre elementos que de alguna forma, estén relacionados con la indiferenciación. A través de la prohibición, las comunidades se definirán en oposición a lo que no quieren ser; a saber, la indiferenciación.

Douglas extiende estas nociones en su obra cumbre *Pureza y Peligro*<sup>10</sup>. En este libro, insiste que las reglas de pureza vienen a constituir enunciados sobre lo que es deseable para una sociedad. Las reglas de pureza, las cuales han hecho su extensión en la higiene contemporánea, sirven de postulados simbólicos para separar el orden del desorden, lo sagrado de lo profano, coincidiendo así con Durkheim en su definición elemental de la religión. Las reglas de pureza imponen pautas para determinar qué es lo sucio y qué es lo limpio. Si bien sobre la suciedad recaen severas prohibiciones, la sociedad no puede funcionar sobre lo sucio. La suciedad constituye la contraparte frente a la cual la sociedad puede definir sus límites. Si existe una noción de pureza, es porque al mismo tiempo existe una noción de impureza que se contrapone a lo puro. Si, como sugiere Foucault, el cuerdo es cuerdo porque se opone al loco<sup>11</sup>, entonces el limpio es limpio sólo en la medida en que se opone al sucio.

Douglas elabora un célebre caso de estudio para demostrar lo que pretende teorizar. En el libro del Levítico, explícitamente se prohíbe el consumo de la carne de cerdo, prohibición que hasta el día de hoy, es cumplida por millones de judíos y musulmanes. Varios antropólogos, notablemente Marvin Harris<sup>12</sup>, han pretendido atribuir esta prohibición a razones médicas y materiales. El cerdo ha sido prohibido porque, en la época del Antiguo Israel, causaba severas enfermedades o resultaba muy costoso su cría en un clima tan desértico. Este tipo de interpretaciones tienen los mismos defectos que anteriormente resaltamos en la obra de Frazer. Estima que las prohibiciones son mecanismos utilitaristas que sirven para prevenir contra posibles perjuicios materiales. No se percatan de que, mediante estas prohi-

10 Madrid: Siglo Veintiuno. 1973.

11 *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo Veintiuno. 1997.

12 *Caníbales y reyes*, Cfr. pp. 184-199.

biciones, las comunidades quieren decir algo de sí mismas, desarrollan unos símbolos que no guardan una relación intrínseca con lo que representan.

En el capítulo 11 del Levítico se encuentra una clasificación según la cual los animales son ordenados en diversas categorías. Por una parte, se encuentra el grupo de los rumiantes y los animales que tienen la pezuña hendida, y el otro grupo está conformado por los que no rumian y no tienen la pezuña hendida.

En las prescripciones talmúdicas, y en especial en la obra de Maimónides, además de la prohibición explícita del cerdo, se resalta la clasificación que el Levítico hacía de los animales mencionados. La lectura de Maimónides por parte de Douglas la llevó a indagar la posible relación existente entre ese modo de clasificación y la prohibición que recae sobre el cerdo.

Ante todo, en el Levítico se evidencia la universal tendencia de la mente humana a clasificar el mundo de acuerdo a categorías que, si bien son arbitrarias, mantienen una estructura y coherencia constante, tal como ha sido resaltado por los estructuralistas. Los autores del Levítico intentan hacer con los animales lo mismo que su sociedad ha hecho con sus miembros: clasificarlos y organizarlos de acuerdo a categorías. No queda del todo clara la posición tomada por Douglas en relación al viejo debate surgido entre los seguidores de Durkheim y Lévi-Strauss. Mientras que los primeros consideraban que la estructura mental es reflejo de la estructura social, los segundos postulaban lo contrario. A Douglas no parece importarle mucho la resolución de este debate, y se conforma con sugerir que existe una correlación entre ambos tipos de estructura y clasificación, sin preocuparse por determinar si primero fue el huevo o la gallina.

Si Dios es la sociedad, y si la sociedad depende del orden y la diferenciación proveniente de la clasificación de acuerdo a categorías, entonces lo profano y lo impuro vendrá a estar pautado por elementos que no logren entrar en dichas categorías. En el caso del Levítico, el cerdo es un animal anómalo dentro de las categorías establecidas bajo ese criterio específico de clasificación. El levítico clasifica a los animales de acuerdo al siguiente criterio: los que tienen la pezuña hendida a la vez que rumian, y los que no tienen la pezuña hendida y no rumian. "El cerdo, que tiene la pezuña hendida y no rumia será impuro para ustedes".<sup>13</sup> El cerdo es un inclasificable, en tanto no pertenece ni a una ni a otra categoría. Su simple existencia es señal de indiferenciación, y coloca en peligro a la existencia del orden social. Sus características desestabilizan el sistema de clasificación que predomina en el Antiguo Israel.

El cerdo es un animal sucio en tanto es un maleante que no consigue ubicarse entre las categorías establecidas. El cerdo es una figura marginal, prohibida, intocable, cuya mera existencia es recordatoria de caos, desorden y desestructuración<sup>14</sup>.

13 Levítico 11:7.

14 El cerdo cumple el mismo papel que Jacques Derrida (citado por De Peretti della Rocca, Cristina. *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos. 1989) atribuye a los *pharmakos*, animales expiatorios destinados al sacrificio o la expulsión en la Antigua Grecia. El *pharmakos* está etimológicamente asociado al *pharmakon*; a saber, el ambiguo conjunto de elementos que sirven de medicina y veneno a la vez. Derrida denomina 'indecidibles' a este tipo de situaciones o elementos cuya ambigüedad coloca en peligro las certezas del pensamiento occidental. Derrida señala a la escritura y a la masturbación como ejemplos de indecidibles en la filosofía, pero bien se pueden extender a la etnología. Así como el pensamiento occidental expulsa a los indecibles que colocan en peligro las certezas del logocentrismo, la Cultura expulsa a los inclasificables que colocan en peligro a la estructura social y mental del ser humano.



Prohibir el cerdo es mucho más que interesarse por el bienestar higiénico de la comunidad o por incentivar la cría de animales con mayores ventajas económicas. Se trata, ante todo, de un despliegue de símbolos, una forma de enunciación, no a través de las palabras y conceptos abstractos, sino a través de la metáfora.

De acuerdo a la clásica definición aristotélica de la metáfora, y la cual persiste en la actualidad a pesar de serias objeciones, se trata de una forma específica de tropo. Un tropo viene a ser una forma verbal cuyo sentido es diferente del que generalmente va acompañado. La metáfora es una forma de tropo que intenta encontrar semejanzas entre situaciones o elementos, de manera tal que el sentido expresado sea mejor concebido y sirva para adornar al lenguaje.

Partiendo de estas nociones elementales, podemos considerar que la prohibición del cerdo es una forma de tropo, y más específicamente, una metáfora. Prohibir la carne del cerdo es un tropo en tanto no se trata de una mera prescripción higiénica. De ser así, ni el Levítico, ni el Talmud ni Maimónides hubiesen enfatizado las formas clasificatorias que anteceden a la prohibición en cuestión. La prohibición del cerdo es un enunciado que no va exclusivamente acompañada del sentido original del enunciado. A través de la prohibición, se pretende enunciar algo más. Se prohíbe la carne del cerdo con el fin de insistir que todo aquello que atente contra el orden clasificatorio, y por extensión, contra el orden social, ha de ser profano y se debe advertir en su contra.

Conviene aclarar que, bajo ninguna circunstancia, Douglas pretende negar que la prohibición del Levítico, o cualquier otra norma de higiene (incluyendo a las contemporáneas) cumplan un fin médico. En la clásica definición de tropo, el sentido secundario *desplaza* al sentido original del enunciado. Douglas jamás ha pretendido plantear que el significado secundario de las prohibiciones desplaza a su sentido original mediado por la higiene. No lo desplaza, sino más bien lo anexa. Si Douglas enfatiza el sentido trópico de la prohibición del cerdo, es porque los antropólogos utilitaristas y materialistas han negado que tales prohibiciones contengan un sentido que no sea el original.

La prohibición del cerdo como tropo viene a ser más específicamente una metáfora. Los autores del Levítico buscan en los animales semejanzas en relación a la idea que ellos quieren expresar. En la clásica definición de metáfora, encontramos que es una forma de tropo donde se establece que A es a B lo que C es a D. Bajo este principio opera la prohibición del cerdo. Substituyamos A por cerdo, B por resto de animales mencionados en el Levítico, C por desorden y D por sociedad. El cerdo es al resto de los animales lo que el desorden, o cualquier agente que lo estimule, es a la sociedad. El cerdo, al igual que los agentes del desorden, desestabiliza el orden existente entre los animales y el resto de la sociedad, respectivamente. Ambos han de ser profanos, es menester mantenerse alejados de ambos. El cerdo es metáfora de cualquier agente subversivo que pretenda colocar en peligro la jerarquía y la estructura social prevaleciente. Los subversivos son unos *sucios*.<sup>15</sup> La suciedad

15 Conviene considerar el entendimiento de las prohibiciones en el Levítico según Douglas en relación con los momentos finales de la obra cumbre de Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad*. En esta novela, la última generación de la familia Buendía desaparece luego de que dos de sus miembros han cometido incesto. El niño producto de esta unión incestuosa nace con una cola de cerdo, y tras su nacimiento, el pueblo de Macondo desaparece violentamente con un ventarrón. El maestro de Douglas, el antropólogo Evans-Pritchard (*La religión Nuer*. Madrid: Taurus. 1980), documentaba entre los Nuer, una serie de rituales que pretendían remediar las uniones incestuosas. Estos rituales tenían una marcada tendencia a *diferenciar* a través de diver-

es también metáfora de desorden, de indeseables. Aquéllos sobre los cuales recaen severas prohibiciones en realidad pueden tener un alto nivel higiénico, como puede ocurrir entre los intocables de la India. No importa, de lo que se trata es el juego metafórico bajo el cual se opera. Los ‘sucios’ son a los limpios lo que los ‘indeseables’ son al resto de la sociedad.

Si esto no resulta convincente, consideremos algunas elaboraciones y correcciones posteriores que Douglas realizó con respecto a *Pureza y Peligro*. Varios críticos señalaron que, de acuerdo a la información etnográfica, no siempre los animales anómalos son objeto de prohibiciones. Los híbridos en ocasiones pueden llegar a ser objeto de veneración, cuestión que atenta contra el resultado principal de las investigaciones de Douglas. Si esto era cierto, entonces existirían serias dudas en relación a la validez del enfoque que entendía a las prohibiciones alimenticias y religiosas como una forma de metáfora sobre la estructura social.

Douglas se vio forzada a responder a estas críticas en un pequeño libro intitulado *Sobre la naturaleza de las cosas*<sup>16</sup>. Si bien reconocía que, efectivamente, muchos pueblos veneran a los híbridos y a elementos anómalos que rompen la diferenciación establecida por las categorías, planteaba que, lejos de restarle validez a sus tesis, por el contrario las fortalecía.

Efectivamente, entre los lele, existen sistemas de clasificación animal que, al igual que en el de los israelitas, no logran abarcar por completo a todos los animales que forman parte de su cotidianidad. A diferencia de lo que Douglas postulaba en *Pureza y peligro*, los lele, lejos de colocar severas prohibiciones sobre los híbridos, los *idolatran*. “El más extraordinario trasgresor de límites de su universo [lele] es el pangolín. Este animal, con escamas semejantes a la de los peces y habitante de los árboles, tuerce la cabeza como un hombre”<sup>17</sup>. El pangolín constituye un animal sagrado para los lele, a pesar de que su singular taxonomía y comportamiento lo convierte en un híbrido inclasificable imposible de localizar en las categorías establecidas en el pensamiento colectivo de los lele.

No nos concierne entrar en detalle sobre el modo de clasificación animal según los lele, porque resulta mucho más complejo que el sistema clasificatorio de los israelitas. Basta repetir que, según la documentación que elabora Douglas, los lele idolatran a un animal que, igual que el cerdo, rompe con los criterios de clasificación.

La respuesta de Douglas a sus críticos tenía que consistir en explicar por qué los israelitas prohibían a los animales indiferenciadores, mientras que los lele los idolatran. Lejos de abandonar sus tesis sobre la prohibición como formas metafóricas, Douglas se afina aún más sobre ellas para abordar esta problemática.

Los israelitas se caracterizaron desde sus inicios como pueblo, por establecer una identidad autónoma de los pueblos vecinos. Su monoteísmo estricto debía ser protegido de

sus mecanismos. Los más notables consistían en despedazar a las víctimas sacrificiales y repartir sus piezas entre diferentes representantes de la sociedad Nuer. Si los rituales de remedio contra el incesto insisten tanto en diferenciar, entonces debemos concluir que el incesto en sí es una forma de indiferenciación, una falta asquerosa que debe ser remediada con reglas de pureza que insisten en organizar e imponer orden sobre el caos. El incesto es indiferenciador en tanto se mezclan sangres que deberían estar acordemente separadas, se suprimen los roles entre padres e hijos, etc. Así como Douglas identifica a la indiferenciación con el cerdo, García Márquez también lo hace al equiparar al niño cola de cerdo con el incesto. Tal indiferenciación solo puede traer resultados nefastos, tanto así que el Levítico impone severas sanciones contra el cerdo y García Márquez deja entrever que la unión incestuosa indiferenciada trajo consigo la destrucción de Macondo.

16 Barcelona: Anagrama. 1979.

17 Ob. cit., pp. 76-77.

las poderosas presiones e influencias externas provenientes de invasores y comerciantes. En este sentido, los israelitas desarrollaron una marcada tendencia a desconfiar de los extranjeros.

Las sociedades establecen límites con respecto a qué marca su identidad. Los extranjeros son personas ajenos a esos límites, y cada vez que establecen contactos con los miembros de la sociedad, trasciende los límites que anteriormente se habían impuesto. Un comerciante sirio o un invasor babilónico constituían para los israelitas, agentes que traspasaban los límites, en tanto como extranjeros, provenían de un lugar que estaba más allá de los límites establecidos por la sociedad israelita.

Una vez más, recurrimos a la definición clásica de la metáfora para apreciar lo que se quiere expresar a través de las prohibiciones: los extranjeros son a los israelitas lo que el cerdo es al resto de los animales. Tanto el extranjero como el cerdo osan traspasar los límites que han sido establecidos previamente. El extranjero viola los límites que distinguen a la sociedad israelí de sus vecinos, el cerdo viola los límites que separan a los animales rumiantes de los animales con pezuña hendida.

Si bien la Biblia en ocasiones puede explícitamente desconfiar de los gentiles, es menester recurrir a formas metafóricas para asegurar que el mensaje ha sido debidamente difundido. Prohibir al cerdo es prohibir a los transgresores, es desconfiar de los extranjeros.

Pero, si esto es así, ¿por qué los lele adoran al pangolín? La respuesta de Douglas se ubica bajo las mismas pautas que sus estudios sobre el cerdo en el Antiguo Israel: los lele adoran al pangolín porque, a diferencia de los israelíes, constituyen un grupo exogámico interesado en establecer contactos con grupos foráneos. A los lele les interesa cualquier fenómeno que traspase los límites, porque ellos mismos están interesados en elementos, situaciones y personas que van más allá de los límites por ellos establecidos. Sus relaciones comerciales los obliga a interesarse por los extranjeros, representados metafóricamente por el pangolín. A diferencia de lo que ocurría en la sociedad israelita, los extranjeros son vistos con buenos ojos.

El pangolín reúne las características de diversas categorías de animales. En este sentido, sirve como mediador entre una y otra categoría, entre uno y otro grupo social. El pangolín es una suerte de pegamento o lazo que une a diferentes grupos sociales. Según el entendimiento durkheimiano, este pegamento, lo que mantiene unida a la sociedad, constituye la esencia de lo sagrado. En este sentido, el pangolín ha de ser idolatrado. El pangolín es al resto de los animales lo que los extranjeros son a los lele. Ambos traspasan los límites de lo establecido, pero lejos de resultar una situación peligrosa, es percibida por los lele como favorable en tanto estimula los contactos exogámicos y comerciales con otros grupos, y por ende, ha de estar protegido bajo el marco de lo sagrado.

Estas nociones fueron desarrolladas aún más en la obra posterior de Douglas y extendidas a análisis contemporáneos de nuestras sociedades. Si bien nunca ha elaborado una teoría explícita sobre la metáfora, sus posteriores estudios siguen entendiendo a la religión como un sistema simbólico que opera e acuerdo a relaciones metafóricas, donde el segundo término es al primero lo que el cuarto es al tercero.

El tema de las prohibiciones religiosas fue eventualmente dejado de lado por parte de Douglas, para concentrarse, en su obra más reciente, en el tema de la higiene, del cuidado del cuerpo y de las preferencias estéticas y comerciales, especialmente en las sociedades contemporáneas de Occidente.

En su obra madura, Douglas se ha interesado por el desarrollo de una caracterización de tipos de sociedades de acuerdo al nivel de conciencia unitaria y conciencia de jerarquía entre sus miembros. Por lo general, las sociedades que tienen un alto nivel de ambos tipos de conciencia se caracterizan por establecer rígidos límites sociales que estructuran la vida social. Es menester establecer límites entre lo que constituye la sociedad en sí, de manera tal que se diferencie del resto de las sociedades, fortaleciendo la conciencia unitaria, en tanto se advierte a sus miembros quiénes son miembros de la sociedad, y quiénes no. Igualmente, es menester establecer límites entre las funciones y estatutos entre uno y otro sector de la sociedad, de manera tal que las jerarquías y estructuras se mantengan activas entre los miembros que la conforman.

Al igual que lo que sucedía con los lele y los israelitas, la sociedad ha de recurrir a formas no verbales de enunciados para establecer dichos límites. En nuestras sociedades contemporáneas, las prohibiciones a animales mantienen un carácter arcaico en la experiencia fenomenológica de los individuos. Si hoy en día se prohibiera el cerdo, nuestro espíritu científico seguramente nos llevaría a cuestionar tal prohibición, como de hecho ya está empezando a ocurrir entre judíos y musulmanes.

En este sentido, Douglas orienta su atención a la manera en que las sociedades contemporáneas pueden articular prohibiciones metafóricas de la misma manera que lo hicieron los israelitas antiguamente. Según Douglas, especialmente desde la época renacentista, el cuerpo se ha venido a convertir en eje del cosmos. El cuerpo constituye la sustancia a partir de la cual hoy en día se construyen las metáforas sociales.

Douglas se hace eco de las advertencias de otros antropólogos simbolistas que han teorizado sobre el cuerpo. Resulta muy tentador entrar en una concepción biologicista de las representaciones simbólicas del cuerpo, en tanto constituye la matriz de nuestras vidas. Los antropólogos simbolistas intentan resaltar que muchas de las aproximaciones humanas al cuerpo constituyen algo más que expresiones 'naturales' de un organismo biológico. El antropólogo que con más tesón ha forjado esta aproximación es David Schneider. En sus estudios sobre el parentesco americano, Schneider postulaba que en ese caso en particular, los hechos biológicos son usados como materia para la construcción de símbolos, pero que de ninguna manera podemos considerar que las relaciones de parentesco están fundamentadas sobre la biología en sí. Así, las nociones biológicas de parentesco como 'la sangre compartida' y sobre todo, el coito sexual, no son meros hechos biológicos, sino símbolos que en el caso del parentesco americano, están contruidos sobre la biología<sup>18</sup>.

Si bien Douglas no alude explícitamente a los estudios y posturas de Schneider, intenta seguir pasos similares. La higiene es un hecho biológico, pero para el ser humano, sirve de material para construir símbolos. El método simbolista pretende destacar que no es posible pensar la higiene humana de forma análoga a un gato lamiéndose sus patas o un elefante bañándose en un río.

Si anteriormente mencionábamos que Douglas no tomaba posición en el debate de Durkheim y Levi-Strauss con respecto a las relaciones entre estructura social y mental, en su obra madura, en especial en su libro *Símbolos naturales*<sup>19</sup>, termina por defender a Durk-

18 Schneider, D: *American Kinship: A Cultural Account*. Chicago: The University of Chicago Press. 1980.

19 Madrid: Alianza Editorial. 1978.

heim en el privilegio de la anterioridad de la estructura social: “Espero demostrar que las dimensiones de la vida social gobiernan las actitudes fundamentales con respecto al espíritu y la materia”<sup>20</sup>.

Las representaciones mentales de una sociedad vienen a ser una reconstrucción de las relaciones sociales. Teniendo esto en cuenta, Douglas argumenta que la manera en que en la contemporaneidad ejercemos control sobre nuestro cuerpo viene a ser una representación sobre el modo en que ejercemos control sobre la sociedad. “Espero convencerlos llevando mucho más lejos el argumento de Mauss, según el cual el cuerpo humano es imagen de la sociedad y, por lo tanto, no puede haber un modo natural de considerar el cuerpo que no implique al mismo tiempo una dimensión social. El interés por las aperturas del cuerpo dependerá de la preocupación por las salidas y entradas sociales, las rutas de escape e invasión. Donde no exista una preocupación por preservar los límites sociales no surgirá tampoco la preocupación por mantener los límites corporales”<sup>21</sup>.

En otras palabras, el cuerpo es metáfora de la sociedad en tanto reproduce las relaciones sociales. Una parte del cuerpo es a la otra lo que un sector de la sociedad es a otro. “El cuerpo físico puede tener un significado universal sólo en cuanto sistema que responde al sistema social. Lo que simboliza desde un punto de vista natural es la relación de las partes de un organismo con el todo”<sup>22</sup>. Así pues, Douglas se manifiesta como una fiel seguidora de la obra de Durkheim: la sociedad y sus representaciones son una suerte de pluralidad de entidades, pero mediante la interacción, juntas conforman una unidad orgánica superior. Así como diversos sectores sociales juntos conforman la sociedad; los brazos, las piernas, la cabeza, etc., juntos, conforman el cuerpo.

El cuidado e higiene del cuerpo viene a ser el cuidado y preservación de la sociedad. La higiene consiste básicamente en la expulsión y evitación de sustancias ajenas al cuerpo humano. La higiene establece rígidos límites entre lo que es corpóreo y lo que no es. De la misma manera que ocurre con las reglas de pureza, lo sucio es una forma de representar al *otro*, a lo foráneo.

En el caso del control corpóreo, los agentes externos (a saber, las bacterias) son al cuerpo lo que los extranjeros son a la sociedad. Tanto las bacterias como los extranjeros constituyen elementos que pretenden irrumpir en los límites establecidos. Ignoro si Douglas estará de acuerdo conmigo, pero valdría la pena considerar que el muy difundido medio contemporáneo a las inyecciones y demás aparatos médicos en nuestra sociedad obedece al temor que mantenemos con respecto a agentes sociales externos.

Douglas sustenta sus propuestas teóricas presentándonos casos de sociedades con poca conciencia unitaria o jerárquica donde, por lo general, la higiene de sus miembros no es tan rígida como la del resto de las sociedades.

Los maleantes, por ejemplo, tienen un bajo nivel de conciencia unitaria y jerárquica. No se sienten parte de ningún grupo ni tampoco consideran que se encuentran inmersos en una jerarquía social. No sienten la necesidad de respetar límites, porque de por sí ya saben que se encuentran fuera de ellos. Este tipo de personalidades se ha caracterizado por mante-

20 *Ob. cit.*, p. 19.

21 *Ob. cit.* p. 94

22 *Ob. cit.* p. 107.

ner bajos niveles de higiene, al menos de acuerdo a los patrones que comúnmente siguen las sociedades jerarquizadas y orgánicas. Su pelo largo, sus uñas sucias, sus vestidos harapientos, intentan *suprimir* los límites, demuestran que no están interesados en mantener una separación entre lo corpóreo y lo ajeno.

Lo mismo puede decirse de las comunidades *hippies* surgidas en los años sesenta. Si bien mantienen un alto nivel de organicidad, sus jerarquías son muy débiles. Tampoco les interesan los límites que separan a una jerarquía de la otra. Sus relajadas normas de higiene reflejan el desinterés que tienen por el mantenimiento de los límites.

Todo lo contrario de sociedades extremadamente unitarias y jerarquizadas, característicamente gobernadas por regímenes totalitarios. Las normas de higiene mantienen un altísimo nivel de relevancia en estas sociedades, en tanto se hace evidente que desean forjar límites entre lo ajeno y lo propio, así como también delinear acordemente las jerarquías existentes entre las diversas estructuras sociales.

## 2. CLAUDE LÉVI-STRAUSS: ANIMALES Y GRUPOS SOCIALES

Hasta ahora hemos perfilado la idea de que existen formas no verbales de metáforas que la antropología ha intentado resaltar. No obstante, por el momento es menester volver a pensar en las metáforas como formas verbales de expresión, para así poder introducirnos en los estudios de Claude Levi-Strauss referente a este tema, el cual ha de conducirnos de vuelta a las metáforas como formas no verbales de expresión.

La obra de Lévi-Strauss resulta verdaderamente abismal. Por esta razón, nos limitaremos a explorar los estudios relevantes a la temática que ha conducido el hilo de nuestra discusión; a saber, las formas no verbales de metáforas.

Hasta la segunda mitad del siglo XX, la antropología positivista se había caracterizado por un estilo que es severamente criticado por los antropólogos contemporáneos. Los forjadores de esta disciplina eran llamados *armchair anthropologists* (antropólogos de sillón), en tanto sus obras consistían en complejas, pero en ocasiones muy fabulosas teorías que, si bien contaban con el sustento de recopilaciones etnográficas, no eran datos directamente recogidos. Frazer, Durkheim y Mauss jamás vieron a alguno de los nativos sobre los que tanto escribieron.

Lucien Levy-Bruhl fue uno de esos antropólogos. Su obra es hoy en día apreciada por la crítica antropológica como un coherente y sensato aglomerado de reflexiones antropológico-teóricas, pero en gran parte debido a su inexperiencia etnográfica, se considera que muchas de sus conclusiones son erradas. De acuerdo al consenso de los críticos, Lévy-Bruhl postulaba apriorísticamente muchas de sus posturas, y a la hora de recurrir a los datos, su condicionamiento lo inclinaba a apreciar situaciones que, de haber estado de primera mano frente a ellos, seguramente los habría interpretado diferentemente.

A Lévy-Bruhl le interesó muy poco el uso de las metáforas. El lector se preguntará, ¿entonces por qué hacemos mención de él, si precisamente el hilo conductor de nuestra discusión está ausente en este autor? La respuesta radica en señalar que, si Lévy-Bruhl hubiese procedido acorde a los métodos que la mayoría de los antropólogos contemporáneos defienden, muchos de los fenómenos y situaciones que él estudió los hubiese entendido como 'metáforas'. En este sentido, la obra de Lévi-Strauss con respecto a las metáforas puede pensarse en gran medida como una forma de refutar lo que Lévy-Bruhl había planteado. Lévi-Strauss aprecia un despliegue metafórico, mientras que Lévy-Bruhl, enfrentado al mismo tipo de datos, suprime lo metafórico.



Lévy-Bruhl consideraba que la mente primitiva, a diferencia de la moderna, no operaba en términos lógicos<sup>23</sup>. Como señalamos anteriormente, Frazer postulaba que la mente humana tenía la tendencia humeana a asociar diferentes eventos en relaciones de causalidad. La mente primitiva elaboraba erróneamente estas causalidades. Si bien los resultados eran diferentes, la operación mental de la ciencia y la magia era la misma. Ambos tipos de mentalidades funcionaban estructuralmente bajo las mismas pautas, las diferencias había que ubicarlas en el plano psicológico. No existía una mente primitiva propiamente, simplemente era una variante errónea de la mente moderna.

Lévy-Bruhl protestó contra Frazer, y postuló que las diferencias entre la mente primitiva y la moderna no eran psicológicas, sino sociológicas. Cuando un individuo nace, esa forma de pensar ya está presente colectivamente, y cuando muera, igualmente se mantendrá. Así pues, los primitivos piensan de manera diferente a los modernos.

¿En qué consiste esta mentalidad? Esta fue la pregunta a la que Lévy-Bruhl dedicó centenares de páginas. Se trata, ante todo, de una mentalidad ‘pre-lógica’, dominada por lo que denominó una *participation mystique*. Es un tipo de pensamiento donde, a través de la mística, se puede prescindir de los principios lógicos propios de la tradición Occidental. En el conocido silogismo aristotélico, Sócrates puede llegar a ser inmortal, en tanto las fuerzas místicas así lo permiten. La mentalidad primitiva no se encuentra conectada con los principios lógicos, sino que mantiene una suerte de unión participativa con esencias que permiten que todo sea posible, incluyendo, por supuesto, lo que es lógicamente imposible.

Uno de los principios pre-lógicos que Lévy-Bruhl mejor documentó fue la llamada ‘ley de la participación’<sup>24</sup>. De acuerdo a la lógica convencional occidental, los contrarios se excluyen. Para el primitivo, los contrarios no se excluyen, sino que *participan*. Una cosa puede ser esa y otra al mismo tiempo. Las esencias participan las unas con las otras, prescindiendo así de los principios de identidad propios de la lógica y la metafísica occidental.

Las llamadas religiones ‘totémicas’ vinieron a ser uno de los ejemplos más notables que Lévy-Bruhl usó para ilustrar el *modus operandi* de la mentalidad primitiva. El ‘totemismo’ fue tradicionalmente definido como un sistema religioso que consiste en la adoración de un animal o una planta. Por lo general, aquéllos que rinden culto al tótem se consideran sus descendientes, y suele estar acompañado de reglas exogámicas que impiden que los miembros de un mismo grupo totémico se casen entre sí.

En las recopilaciones etnográficas consideradas por Lévy-Bruhl, muchos de los informantes se declaraban descendientes directos del animal totémico, y más aún, proclamaban su identidad con el animal en cuestión. A modo de ejemplo, los miembros del clan del canguro aseguraban que *ellos mismos eran canguros*. De acuerdo al razonamiento de Lévy-Bruhl, un moderno sabe que un hombre no puede ser un canguro, aprecia correctamente las diferencias entre ambos tipos de animales. Pero, para Lévy-Bruhl, la mentalidad primitiva hacía esto posible. Dominada por las nociones participativas de esencias, la mentalidad primitiva permitía conjugar una comunión de esencias entre el canguro y el hombre. No se trataba de una transformación, sino de una participación doble de esencias: el australiano es a la vez hombre y canguro.

23 Lévy-Bruhl, L: *El alma primitiva*. Barcelona: Península. 1975.

24 *Ob. cit.*, Cfr. pp. 95-105.



El australiano siente que está hecho de la misma esencia que conforma a su animal totémico, y por ende, siente que él y su tótem vienen a ser lo mismo. Si el tótem sufre daño, el primitivo también creará sufrir lo mismo, explicando así el carácter sagrado de los animales totémicos. Esta participación mística con otros seres impide que la mentalidad primitiva establezca principios racionales de clasificación. Virtualmente todas las cosas pueden ser clasificadas en una misma categoría porque, bajo los postulados de la mentalidad primitiva, todas las cosas pueden llegar a participar de una misma esencia. En este sentido, se puede clasificar al canguro con el koala y con el hombre, todos ellos bajo una misma categoría ya que, al final de cuentas, todos son lo mismo en tanto todos comparten una misma esencia. Si bien Lévy-Bruhl rechaza la posibilidad de que los primitivos empleen metáforas, paradójicamente concede que la mente primitiva opera metafóricamente; encuentra similitudes en las más remotas características y entre cosas que no se parecen. Puesto que las cosas pueden participar de una misma esencia mística, los elementos que en la mente moderna serían acordemente diferenciados, podrían ser agrupados bajo una misma categoría en la mentalidad pre-lógica.

Todo el intento de Lévi-Strauss por protestar contra Lévy-Bruhl consiste en demostrar que, lo que Lévy-Bruhl aprecia como una manifestación de la participación mística, en realidad se trata de un despliegue de metáforas similar al que hoy en día se puede usar entre los más destacados filósofos del lenguaje. Mientras que Lévy-Bruhl sólo ve el sentido literal del totemismo, Lévi-Strauss alcanza a ver el sentido *metafórico* del mismo.

Lévy-Bruhl sólo alcanzaba ver el sentido literal del totemismo, en tanto cada vez que se enfrentaba a una frase de tipo “yo soy un canguro”, llegaba a la conclusión de que, en efecto, el primitivo creía que el canguro y él participaban de una misma esencia. Lévy-Bruhl nunca llegó a considerar la posibilidad de que, quizás, los primitivos no querían decir literalmente que ellos eran canguros y más bien pretendían expresar otra realidad.

Lévi-Strauss comienza por decir que lo que tradicionalmente se ha denominado ‘totemismo’ es una ilusión. Los primeros antropólogos se enfrentaron a una pluralidad de fenómenos que incluían la incorporación de animales en sus modos de vida y esquemas conceptuales. Estos hechos, lejos de constituir una sola categoría, vienen a ser múltiples instancias de fenómenos que guardan muy poca relación entre sí. Así, por el simple hecho de que un nativo diga “yo soy un canguro” y otro diga “yo soy un leopardo” no significa que estamos frente a un mismo fenómeno; las condiciones bajo las cuales se enunciaron ambas frases pueden resultar muy distintas, y por ende, tratarse de fenómenos muy diversos. En este sentido, el ‘totemismo’<sup>25</sup> es para Lévi-Strauss, más que una forma de religión, una forma de pensamiento, como veremos más adelante.

Lévi-Strauss se formó en la escuela francesa de sociología, y recibió una gran influencia de la obra de Durkheim. En *Las formas elementales de la vida religiosa*<sup>26</sup>, Durkheim elaboraba un extenso análisis de algunos fenómenos religiosos en Australia. Cada clan era identificado con un emblema totémico al cual rendían culto y protegían por medio de tabúes sagrados. Durkheim hacía notar que los australianos estaban más interesados en el emblema totémico que en el animal en sí. Para ellos, el *chiringa*, o la representación esté-

25 De aquí en adelante mencionaremos ‘totemismo’ sin el uso de apóstrofes, pero no sin mantener en cuenta que para Lévi-Strauss, se trata de un no-concepto.

26 Madrid: Alianza. 1992.

tica del emblema totémico era más significativa y se cuidaba mucho más que el propio animal. Así, la pintura de una serpiente era más importante que la serpiente en sí.

Esto llevó a Durkheim a postular que lo que se adoraba en el totemismo australiano no era al animal en sí, en oposición a otros de sus contemporáneos como Freud y Robertson Smith. No se adoraba al animal, sino a lo que éste representaba. Puesto que el animal totémico era colectivamente adorado por aquéllos que llevan su nombre, Durkheim llegó a la conclusión de que lo que en realidad se adoraba era a la sociedad misma.

“El clan es una realidad demasiado compleja para que intelectos tan rudimentarios puedan representársela claramente en su unidad concreta”<sup>27</sup>. Los miembros de la comunidad necesitan adquirir conciencia de la unidad social a la cual pertenecen. La ausencia de una forma abstracta de pensamiento los lleva a representar conceptos complejos a través de animales.

Lévi-Strauss retomó muchas de las perspectivas de Durkheim en relación al totemismo. Lévi-Strauss llegó a atribuir al pensamiento primitivo lo que él denominaba ‘la lógica de lo concreto’. Tal como lo resaltaba Durkheim en el pasaje recién citado, a diferencia de lo que ocurre con el pensamiento de las sociedades occidentales modernas, los primitivos carecen de nociones abstractas. No por ello dejan de ser racionales. Todo lo contrario, emplean una forma *concreta* de racionalidad. Sus conceptos son expresados a través de elementos materiales de origen natural, y con menor frecuencia, de origen artificial. Mediante lo que Lévi-Strauss denominaba un mecanismo de *bricolage*, la mente humana recoge elementos de su alrededor y los ordena y despliega de acuerdo a sus vivencias, elaborando así múltiples posibilidades de formación cultural, pero manteniéndose finitas.

El totemismo es una instancia de la ‘lógica de lo concreto’. Más que una forma de religión, se trata de una forma de pensamiento. A través del totemismo, los primitivos intentan representar una realidad y colocar en operativa un modo de racionalidad.

Esto va en directa oposición al pensamiento de Lévy-Bruhl, quien consideraba que el totemismo era precisamente un despliegue del tipo de mentalidad que carecía de racionalidad. Levi-Strauss pretende demostrar lo contrario. Por encima de todo, el totemismo se trata de un sistema de *diferenciación*. Si, como postula el estructuralismo, una palabra se define en oposición a otra, entonces un miembro del clan del águila se define a sí mismo en oposición a los miembros del clan del oso o de la serpiente. “Cada clan posee un ‘símbolo de vida’ –tótem o divinidad– cuyo nombre adopta: puma, oso negro, águila real, ciervo joven, etc. Los clanes se definen, así, por medio de una separación diferencial”<sup>28</sup>. Pertenecer a un tótem es precisamente el inverso de la llamada ‘ley de la participación’ según fue entendida por Lévy-Bruhl. A través del totemismo, las diferencias y la exclusión de contradicciones se coloca en operativa. Lévy-Bruhl pensaba que cuando se afirmaba “yo soy un canguro”, el primitivo entraba en una participación mística de conceptos, siendo incapaz de diferenciar lo uno de lo otro. Por el contrario, para Levi-Strauss, asegurar “yo soy un canguro” es una forma de diferenciar, en tanto el que es miembro del clan del canguro no puede ser miembro del clan del águila y a la vez se diferencia de los otros clanes. Así, la racional ‘ley de la contradicción’ es desplegada a través de las identificaciones totémicas.

27 *Ob. cit.*, p. 363

28 Lévi-Strauss, C: *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica. 1964, p. 214.

Decir “yo soy un canguro” es para Lévi-Strauss, en continuación de Durkheim, lo mismo que afirmar “yo soy parte del grupo social llamado ‘canguro’”. Es significativo que Durkheim insistiera que en el totemismo australiano el interés religioso no radica en el animal en sí, sino en su representación. Lévy-Bruhl no llegó a comprender que con este hecho se proclama, no la identidad con el animal invocado, sino con lo que éste representa, a saber, una entidad social. Como repite continuamente Levi-Strauss, para los primitivos, los animales apenas son ‘nombres’ y ‘apellidos’. El antropólogo E.E. Evans-Pritchard reprochaba a Lévy-Bruhl el hecho de que, muchas instancias de la llamada ‘mentalidad preológica’ ocurrieran en el mundo moderno<sup>29</sup>. Un científico contemporáneo puede afirmar “yo soy Piña”, “yo soy Toro”, de la misma manera que yo afirmo “yo soy Andrade”. Se hace evidente que lo que en realidad se quiere enunciar es el apellido y no la identificación mística con las piñas y los toros, se quiere afirmar la pertenencia al grupo social de los Piña, los Toro y los Andrade.

Si el totemismo es una forma de pensamiento más que una religión, entonces debe entenderse como un mecanismo a través del cual se expresan las relaciones que estructuran a un cuerpo social. Como afirmaba Durkheim, la sociedad es un conjunto diferenciado y fragmentado de instancias, pero juntas conforman una nueva entidad. Los animales totémicos vienen a ser herramientas que, por medio de la ‘lógica de lo concreto’ interactúan entre sí y representan las relaciones entre cada grupo.

El sistema totémico encuentra claros paralelos con el pensamiento de Aristóteles<sup>30</sup>. La nomenclatura de un individuo se hace de la misma forma que el procedimiento aristotélico de género y especie. Las entidades mayores, es decir, los animales, son acompañados de atributos aún más específicos que definen, bien a un individuo, bien a una colectividad en particular. Así, el legendario Caballo Salvaje era parte del clan del caballo pero con un atributo en particular. El contemporáneo sistema de nombres y apellidos tiene un evidente origen en las formas totémicas. Más aún, el sistema de doble nomenclatura establece las relaciones entre aquéllos que comparten uno de los nombres. Por ejemplo, si bien los miembros del clan Oso Negro son diferentes de los del clan Oso Pardo, ambos clanes forman parte de una entidad mayor, la del Oso. A pesar de que están fragmentados, juntos conforman una nueva entidad, y junto con otros clanes, conforman a la sociedad en su totalidad.

Se empieza a perfilar la idea de que las relaciones entre animales totémicos son una suerte de *metáforas* de las relaciones entre los clanes a quienes sirven de nombre. El oso negro y el oso gris mantienen una relación estrecha, porque, si bien son clanes diferentes, ambos son osos. La relación del clan del oso pardo con el del oso negro variará muchísimo con respecto al clan de la serpiente. “Tan remotos como puedan ser del modelo sugerido por la génesis natural, los orígenes totémicos son aplicaciones, proyecciones o disasociaciones; consisten en relaciones *metafóricas*, y su análisis pertenece a una ‘etno-lógica’ más que a una ‘etno-biología’: decir que el clan A ‘desciende’ del oso y que el clan B ‘desciende’ del águila no es más que una manera concreta y abreviada de enunciar la relación entre A y B como análogas a la relación entre especies”<sup>31</sup>.

29 Evans-Pritchard, E. E: *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: Siglo Veintiuno. 1991, cfr. pp. 129-160.

30 Cat., 1b, 10.

31 Lévi-Strauss, C: *Totemism*. Boston: Beacon Press. 1963, p. 31.

Así pues, el totemismo es un sistema que pretende enunciar las relaciones entre sectores sociales. Se trata ante todo de una forma metafórica de enunciación, en oposición al sentido literal que Lévy-Bruhl pretendió encontrar. La metáfora es una forma relacional de expresión. Las relaciones entre dos términos son análogas a la relación entre otros dos términos. Lévy-Bruhl, en tanto ajeno a la tradición estructuralista, no alcanzó a ver que el totemismo no es una forma de identificación mística, sino un sistema de relaciones. Lévy-Bruhl subestimó la importancia de la relacionalidad existente en la mente primitiva. Los que se identifican con el animal no la hacen de forma literal, sino que establecen relaciones entre los animales que toman como nombre genérico.

En la clásica definición aristotélica de la metáfora, el oso negro es al oso pardo lo que los miembros del clan del oso negro son a los miembros del clan del oso pardo. Clanes enemigos serán perros y gatos, águilas y lombrices. “Las diferencias y semejanzas entre especies animales son traducidas en términos de amistad y conflicto, solidaridad y oposición. En otras palabras, el mundo de la vida animal es representado en términos de relaciones sociales similares a aquéllas de la sociedad humana”<sup>32</sup>. El clan del burro y el caballo deben mantener buenas relaciones, no así el del tiburón y el del mono.

Así como se dan diferencias entre clanes por medio de los animales totémicos, también se desarrollan metáforas con respecto a las relaciones internas de cada clan. En varias instancias del totemismo, cada clan se encuentra subdividido de acuerdo a partes del cuerpo. Así, por ejemplo, un determinado grupo de individuos pertenecientes al clan del buey puede proclamar su identidad/descendencia con la cabeza, mientras que otros hacen lo mismo con los cuernos. Los rituales sacrificiales saparagmáticos evidencian este hecho, al repartir las partes de la víctima sacrificial entre los representantes de diferentes sectores de la comunidad, tal como ha sido documentado, entre otros, por Walter Bukert en la Antigua Grecia<sup>33</sup>, E.E. Evans-Pritchard entre los Nuer<sup>34</sup> y Godfrey Lienhardt entre los Dinkas<sup>35</sup>. Si bien se proclaman las oposiciones entre los miembros de diferentes partes, tanto la cabeza como los cuernos forman parte de la unidad más general conformada por el animal en sí.

Aún así, el totemismo es un sistema metafórico que, a la manera de Hegel, proclama la ‘unidad en la diferencia’. Diferentes animales establecen relaciones entre sí. Si bien mantienen oposición, es de esta manera que juntas conforman una entidad superior, a saber, la sociedad entendida en un modo durkheimiano. Las posiciones antitéticas entre los animales totémicos conjugan una síntesis superior que sólo a través de esas relaciones de oposición se puede alcanzar. El multiculturalismo contemporáneo es sólo una variante de ese principio totémico que pretende respetar las diferencias conjugándolas en un todo cultural.

Realmente importa poco si, en efecto, los primitivos creen ‘ser’ idénticos al tótem o si aseguran su descendencia del animal en cuestión. Ésta es una cuestión secundaria a los ojos de Lévi-Strauss. De lo que realmente se trata es de la operacionalización del modo

32 *Ob. cit.*, p. 87

33 Burkert, W: *Homo Necans: The Anthropology of Greek Sacrificial Ritual and Myth*.

34 Evans-Pritchard, E. E: *La religión nuer*. Madrid: Taurus. 1980

35 Lienhardt, G: *Divinidad y experiencia: La religión de los Dinkas*. Madrid: Akal. 1985.

concreto de racionalidad que caracteriza al pensamiento primitivo, y que por extensión, lo hace estructuralmente igual al moderno, proclamando así la unidad mental de la especie humana.

Además del sistema de relaciones que el totemismo pretende representar, también se trata de un fenómeno a través del cual los individuos adquieren una identidad específica. El animal que sirve para la representación totémica de alguna manera sirve para ajustar el carácter de aquéllos que forman parte del clan. Un miembro del clan del agresivo tiburón no puede demostrar demasiada piedad, mientras que un miembro del clan de la lenta tortuga no puede demostrar demasiada impaciencia. Los nombres totémicos vienen a ser una suerte de ‘filtros’ en las metáforas, según las entendió Max Black. En un ejemplo ofrecido por este autor, señala que en la metáfora “el hombre es un lobo”, la selección de ‘lobo’ no es arbitraria, sino que sirve para *filtrar* o dirigir la atención hacia cualidades específicas del hombre que se asocian con la bestialidad del lobo<sup>36</sup>. En este sentido, el totemismo sirve de oferta de pautas psicológicas provenientes de un sistema socio-cultural.

El totemismo, en tanto una variante de la metáfora, es una forma *relacional* de pensamiento. Los estructuralistas, desde Piaget hasta el propio Lévi-Strauss, insisten que el modo humano de pensar está construido sobre relaciones. La mente humana opera en base a metáforas porque continuamente busca semejanzas. Hemos visto que esto era precisamente lo que Lévy-Bruhl defendía. Pero, el estructuralismo, a diferencia de Lévy-Bruhl, *busca semejanzas en las diferencias*. El totemismo, y cualquier medio metafórico de expresión, intenta encontrar relaciones de diferencia que se parezcan entre sí, tal como fue señalado por Aristóteles<sup>37</sup>. Así, Lévi-Strauss deja abierta la posibilidad para postular una nueva definición de metáfora: ya no se trata de un enunciado donde A es a B lo que C es a D, sino una expresión no verbal donde el modo en que A se diferencia y/o relaciona con B es análogo al modo en que C se diferencia y/o relaciona con D. El totemismo viene a ser el tipo de metáfora que Max Black catalogó como ‘analógicas’<sup>38</sup>. Este tipo de metáfora no busca reproducir objetos en sí, como puede ser el caso de la réplica de un barco a pequeña escala, sino que intenta representar *relaciones*.

Lévy-Bruhl no concibió el hecho de que la mente primitiva opera relacionamente. Cada vez que escuchaba la afirmación del tipo “yo soy un canguro”, se conformaba con tomarla en un sentido literal, sin considerar el conjunto de relaciones que lleva implícito este tipo de afirmación.

Precisamente por el carácter relacional de la mente, Lévi-Strauss advierte que el antropólogo debe evaluar los sistemas culturales en su totalidad. Lo que a simple vista puede parecer una contradicción, viene a adquirir sentido si se considera su relación con el resto de los elementos que conforman ese sistema. Las metáforas no tienen un sentido intrínseco; sólo arbitrario, cuestión que Lévy-Bruhl no alcanzó a ver.

36 Black, M: *Modelos y metáforas*. Madrid: Tecnos. 1966.

37 *Poética*, c. 23, 1459a.

38 Black, M: *Ob. cit.*

Un clásico ejemplo de la antropología, ofrecido por Spencer y Gillen, relata que los Wikmunkan tienen en muy alta estima a los mosquitos<sup>39</sup>. ¿Qué clase de mentalidad racional puede adorar a los mosquitos, animales perjudiciales y terriblemente fastidiosos? A simple vista, la estimación del mosquito es una forma irracional de pensamiento. Pero, en tanto la mente opera *relacionalmente*, los mosquitos son indicadores de lluvia. Se estima su presencia porque anuncian lluvia. Coseriu planteaba un ejemplo similar al señalar las múltiples posibilidades metafóricas de la comadreja, un animal aparentemente repugnante, pero que aún así es utilizado para evocar emociones hermosas y agradables<sup>40</sup>.

La concepción estructuralista de la mente sugiere que el pensamiento humano opera en la medida en que forma relaciones. Ampliando este argumento, el pensamiento humano ha de operar metafóricamente. Pero, no metafórico en el sentido que lo entendió Levy-Bruhl, a saber, la afirmación de semejanzas entre elementos remotos. Se trata más bien de una concepción de metáfora como forma de relación entre elementos que bien pudieran ser remotos, pero una vez que esta relación se establece, adquiere un sentido racional.

## CONCLUSIONES

*“Some things are better left unsaid”*, proclama un conocido refrán de la lengua inglesa, “algunas cosas suenan mejor cuando no se dicen”. Hacer demasiado evidente y explícito el contenido de una representación social puede entorpecer el conjunto simbólico por medio de los cuales éstas se articulan.

Las prohibiciones religiosas de los antiguos hebreos vinieron a constituir uno de los primeros intentos de lo que más tarde en el mundo moderno se conocería como la consecución de lo ‘políticamente correcto’. En un mundo multi-cultural, pero a la vez hostil, se hace necesario encontrar un equilibrio entre el contenido de los símbolos que se quieren expresar y el modo disimulado para que, aún cuando los receptores del mensaje lo capten, no se sientan del todo ofendidos.

La consecución de lo políticamente correcto ha llegado a límites grotescos en nuestras sociedades. Los temas de racismo, igualdad social, discriminación, feminismo, etc., han de ser obligatoriamente abordados con sutiles técnicas retóricas a fin de no herir los sentimientos de nadie. Pero, la sutileza de las formas afianza la rudeza de los contenidos. Un orador que conozca el sustento de lo políticamente correcto puede proclamar barbaridades a la vez que disimula su agresividad con una retórica aparentemente ‘diplomática’.

Los antiguos hebreos supieron, a su manera, articular un tipo de mensajes políticamente correctos, pero que, de igual modo, se sustentaban en la hostilidad. Deliberadamente querían separarse de sus vecinos politeístas, rechazando cualquier influencia, contacto o privilegio que pudieran disfrutar los extranjeros en la sociedad hebrea. Lejos de ser un mero anacronismo, la discriminación de los hebreos escandaliza al mundo moderno.

Pero, sorprendentemente, en algunas instancias, los hebreos supieron disimular esta discriminación, consiguiendo una forma de ser políticamente correctos. Explícitamente indicar, como se hace a lo largo del Antiguo Testamento, que los hebreos deben mantenerse

39 Lévi-Strauss, C: *Totemism*. Ed. cit., p. 64.

40 Coseriu, E: *El hombre y su lenguaje*. Madrid: Gredos. 1977.

alejados de lo gentiles, resulta demasiado frontal. Algunas cosas suenan mejor cuando no se dicen. Para no hacer tan evidente la aberración a los extranjeros, los hebreos optan por utilizar metáforas no verbales, de manera tal que, aún cuando el mensaje es satisfactoriamente deliberado, se mantiene un silencio verbal. Las prohibiciones religiosas vienen a ser una de esas formas políticamente correctas que advierten contra los extranjeros sin hacerlo verbalmente explícito.

El mundo moderno ha extendido el uso de los modos comunicativos que, dejando las cosas sin decir, afianza sus tendencias discriminatorias. Se nos es prohibido hacer explícitos comentarios racistas o discriminatorios, pero, lejos de erradicarlos, estos mensajes suenan mejor cuando no se dicen y se expresan de otras formas. Recurriendo a las metáforas no verbales, la sociedad establece límites que, sustentándose en la exclusión, afianza la 'higiene' del cuerpo y la sociedad. Todo lo sucio, es decir, todo lo extranjero, ajeno y desagradable, se debe mantener al margen de lo establecido.

El análisis de Douglas nos ha permitido esbozar una visión sobre la consecución de lo políticamente correcto. Usando formas no verbales y sustentando las prohibiciones como modos metafóricos, la sociedad moderna se pronuncia en contra de los marginados, sin necesariamente hacer explícita esta distinción. Los escritos de Douglas nos pueden permitir develar la hipocresía que sustenta a la consecución de lo políticamente correcto. Penetrando en el estudio de las prohibiciones y la higiene como formas simbólicas, podemos descubrir el modo en que la sociedad moderna, aún si proclama ser tolerante y abierta, sigue estableciendo rígidos límites que se sustentan en la exclusión.

Las formas totémicas según las entendió Lévi-Strauss también operan en el mundo moderno como una forma de hacer sonar mejor lo que no se dice. Más aún, igual que con las prohibiciones y la higiene según han sido entendidas por Douglas, el principio totémico sigue latente en el mundo moderno como forma de establecimiento de límites.

Marshall Sahlins ha aplicado la metodología lévi-straussiana al estudio de las preferencias de comida en la sociedad norteamericana. Lejos de estar regidas por condiciones materiales y de producción, las preferencias alimenticias norteamericanas funcionan como un sistema totémico.

Los que comen lengua se conforman como una unidad social diferenciada de los que comen la carne de vaca. Sus preferencias por la lengua y la carne no están mediadas por los modos de producción o las ventajas nutritivas y materiales de comer estos alimentos, sino por el principio totémico que diferencia a una unidad social de la otra. De la misma forma que el animal totémico sirve para conceptualizar una unidad social, "los bienes sirven de código-objeto para la significación y valoración de personas y ocasiones, de funciones y situaciones"<sup>41</sup>.

Se trata de un sistema totémico burgués que busca la diferenciación. El que come lengua lo hace así para diferenciarse del que come carne de vaca. De la misma forma que los primitivos piensan en los miembros de otros clanes como 'canguros' o 'leopardos', en ocasiones, el burgués llega a pensar de la clase trabajadora como 'aquellos que comen carne de vaca'.

41 Sahlins, M: *Cultura y razón práctica*. Barcelona: Gedisa. 1988, p. 178.



La consecución de lo políticamente correcto impide que la burguesía verbalmente se diferencie de las clases trabajadoras. Pero, puede hacerlo en la medida en que hace sonar mejor las cosas que no se dicen. Los sistemas estudiados por Lévi-Strauss sientan las bases para el totemismo burgués que, mediante las preferencias alimenticias, consigue diferenciarse de otros grupos sociales. Pero, todo esto se hace sutilmente a través del totemismo, nunca de forma totalmente explícita.

El estudio del totemismo, tal como ha sido propuesto por Lévi-Strauss, nos permite comprender la naturaleza del totemismo burgués. El principio totémico de las preferencias alimenticias ha querido ser disimulado señalando las ventajas materiales de la producción de determinados tipos de bienes, pero como insiste Sahlins, “la producción para la ganancia es la producción de una diferencia simbólicamente significativa; en el caso del mercado de consumo, es la producción de una distinción social apropiada por medio de un contraste concreto en el objeto”<sup>42</sup>.

La distinción del mundo burgués, ampliamente estudiada por Pierre Bourdieu<sup>43</sup>, es disfrazada como una consecuencia lógica de las condiciones de producción. Pero, la metodología de Sahlins, sustentada en la de Lévi-Strauss, nos permite apreciar que en realidad es un sistema totémico que busca la diferenciación de las clases sociales, cuestión que la sensibilidad social y lo políticamente correcto impiden hacer del todo explícito.

Frente al dominio de lo políticamente correcto, los hebreos, los australianos, los modernos y los burgueses deben recurrir a formas no verbales para diferenciarse y mantener la distinción. La metáfora no sólo ornamenta el lenguaje, como se ha pensado desde Aristóteles, sino que también sirve para articular modos no verbales de expresión, a fin de que suene mejor lo que no se dice. Si realmente deseamos vivir en un mundo de tolerancia e igualdad, es menester mantenernos alerta para develar los códigos no verbales de diferenciación que sustentan la discriminación, tal como los estudios de Douglas y Lévi-Strauss han hecho posible.

42 *Ob. cit.*, p. 211.

43 Jenkins, R: *Pierre Bourdieu*. London: Routledge. 1992.



## **De la pasión por “uno mismo” a la obsesión por el otro. Comentarios sobre la ética de Emmanuel Lévinas**

**From the Pasion for Oneself, to the Obsesión for the Other.  
Commentaries on the Ethics of Emmanuel Levinas**

**María Eugenia PIOLA**

*Facultad de Ciencias Políticas y Sociológicas, Barcelona, España.*

### **RESUMEN**

En estas páginas indago en la propuesta ética de Emmanuel Lévinas desde la perspectiva de los específicos dolores que las relaciones sociales imponen a la mayoría de la humanidad. Analizo los elementos de su ética que nos permiten “leer” las actuales injusticias y desigualdades que ocasionan sufrimientos humanos evitables y planteo, siguiendo a Lévinas, una postura ética con relación al “dolor humano socialmente construido”.

**Palabras clave:** Lévinas, ética, otro, humanidad.

### **ABSTRACT**

In this paper we probe the ethical response of Emmanuel Lévinas from the perspective of specific suffering that social relations impose on the majority of humanity. We analyze the elements of his ethic which allows us to “read” the injustices and dis-equalities that are caused by avoidable human suffering, by following Levinas and his ethical posture in relation to “socially constructed human suffering”.

**Key words:** Lévinas, ethics, the other, humanity

*Este hombre –se dijo el principito, mientras proseguía su viaje–, sería menospreciado por los otros: por el rey, por el borracho, por el vanidoso y por el hombre de negocios. Sin embargo, es el único que no me parece ridículo. Tal vez sea porque se preocupa por otras cosas y no por sí mismo.*

*Saint-Exupery, **El Principito**, México, Puebla, 1974: pp. 51-52.*

### **EL AUTRUI COMO FUNDAMENTO DE UNA ÉTICA DEL AMOR**

En su cándido “sentido común”, al *Principito* el único que no le parece ridículo entre los habitantes de los extraños planetas que va recorriendo es el farolero, porque él se preocupa por “otras cosas”, como es el caso de encender y apagar un farol, y *no por sí mismo*. Esta lógica extrañada y lúcida del personaje es, en cierto sentido, uno de los elementos centrales del pensamiento levinasiano: ¡qué extraño! -parece decirnos Lévinas- lo que veo en el mundo son seres humanos preocupados por sí mismos y que ven a los demás como extensiones, extraños, extremos. Desde esta *extrañeza*, se empeñará en mostrar que lo humano del ser humano es vivir para el Otro, *desvivirse por el Otro*. Es decir, oponer a un sujeto definido por la preocupación de sí mismo, el Deseo del Otro que procede de un ser ya colmado y, en este sentido, independiente y que no desea para sí<sup>1</sup>.

Esta suerte de obsesión por el Otro no debe identificarse con la conocida simplificación moral (o moralizante) de “pensar en el prójimo” o “tener en cuenta a los otros”. No. Al colocar al Otro, como realidad preontológica, en el lugar de la nada hace de su ética algo mucho más profundo y radical de lo que a simple vista puede parecer. Antes que la nada está el Otro (*autrui*) que *me planta cara*, que me interpela, y eso es posible porque antes de todo soy *sensibilidad, carnalidad ex-puesta al dolor*<sup>2</sup>. He aquí el núcleo material o de contenido de la ética levinasiana. Porque soy carnalidad sensible, doliente, sufriente es que puedo (y debo) hacerme cargo del Otro, que desde su dolor cuestiona mi felicidad, mi plenitud. El contenido o la materialidad de la ética que propone no se reduce a las “cosas” que podrían saciar “necesidades materiales”, sino que en el dolor se involucran aspectos materiales, simbólicos, espirituales y trascendentales<sup>3</sup>. Lévinas parte de una concepción inte-

1 Lévinas, E. (1993a): *Humanismo del Otro hombre*, Madrid, Caparrós.

2 La vivencia en carne propia del dolor del exilio, el desarraigo, la persecución o las privaciones materiales es uno de los elementos que alimentan la propuesta ética de Lévinas y, en este sentido, se acerca a otros pensadores como Walter Benjamin y Hannah Arendt que también han sufrido en sus vidas personales situaciones semejantes y esas vivencias han incidido profundamente en la elaboración de sus ideas, dotándolas de una carnalidad viviente y sufriente. También en el ámbito latinoamericano pensadores como Paulo Freire y Enrique Dussel, que también han sufrido en carne propia los dolores del desarraigo, el exilio y la persecución, han puesto como centro de todo pensamiento posible al pobre, al perseguido, al maltratado, a la víctima, al Otro excluido desde el cual debe construirse una ética del amor.

3 Vasilachis, I. (2003): *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*, Barcelona, Gedisa.

gral del “ser humano”, del mismo modo Freire<sup>4</sup> nos acerca una mirada semejante cuando afirma: “qué bueno sería que a la marcha de los Sin Tierra le siguieran otras marchas. *La marcha de los parados, de las víctimas de la injusticia, de los que protestan contra la impunidad, de los que claman contra la violencia, contra la mentira y el desprecio de la cosa pública. La marcha de los sin techo, los sin escuela, los sin hospital, los renegados. La marcha esperanzadora de los que saben que es posible cambiar*”.

Este Otro no es el otro entendido como un extraño o ajeno a la “cultura occidental”, se trata de un otro que debe ser entendido como *Autruí*, es decir como prójimo o como “los demás”. En esta acepción la noción de Otro cobra su original y particular dimensión: no es ni el exótico personaje digno de una mirada antropológicamente curiosa ni el “prójimo-igual-a-mí”. Este Otro sugerido por Lévinas es un “otro por sí mismo” del cual yo no vengo a ser ni su complemento, ni su sombra, ni su guía, ni su salvación<sup>5</sup>. El Otro es una realidad anterior que escapa a todo intento de “ubicación” en un mapa lógico de la relación yo-otro. De este modo, Lévinas nos propone invertir el conocido esquema cartesiano “pienso luego existo”, por una proposición llamada a sembrar el desasosiego: soy infinitamente responsable por el otro, el grito de dolor del otro me interpela, y por eso mismo soy, existo y estoy obligado a ser.

La construcción, fundamentación y legitimación del *sujeto autónomo* fue uno de los más substanciales empeños encarados por la filosofía moderna. La necesidad de conjurar, limitar y cuestionar el poder omnipresente de la llamada “larga noche medieval” puede haber conducido a una especie de *exacerbación del Yo*, en la cual el Yo se coloca antes que el Tú, que el Otro. Esta postura llevada al extremo ha permitido que el sujeto autónomo deviniera solipsista pasión por uno mismo. Actualmente esta pasión por uno mismo está aún más extendida, podría decirse que forma parte del “sentido común” social y ético de las sociedades occidentales posmodernizadas.

¿Qué sentido puede tener en este contexto proponernos analizar y recuperar la ética propuesta por Emmanuel Lévinas? Este emprendimiento puede ser cuestionado desde el comienzo por su carácter extemporáneo y/o carente de sentido. Permítasenos acercar argumentos para demostrar lo contrario.

## AMARRADOS AL DESASOSIEGO Y LA IN-QUIETUD

Lévinas nos incita a desintegrar la monocorde complacencia de la filosofía contemporánea en la cual el ser se aligera de su alteridad, rehuye todo compromiso con el Otro y practica la indiferencia para con los otros. Ante este olvido de los otros rescata el valor de la Obra que es la que nos permite ser-para-más-allá-de-mi-muerte<sup>6</sup>. No estamos, sin embargo, ante los alardes espirituales de quien se “rasga las vestiduras”, sino de alguien que en-

4 Freire, P. (2001): *Pedagogía de la indignación*, Madrid, Morata.

5 Paulo Freire sostiene que “no podemos liberar a otros, los seres humanos no pueden liberarse tampoco solos, porque se liberan a sí mismos en común, mediante la realidad a la que deben transformar”. De este modo alerta sobre cualquier tentación salvacionista o mesiánica. Este mismo espíritu está presente el pensamiento de Lévinas: desvivirnos por el Otro no es el equivalente de “resolverle paternalista o maternalistamente la vida”, donde se parte del supuesto de la incapacidad y la inferioridad del Otro, es decir de una relación de poder y dominación.

6 Lévinas, E. (2000): *La huella del Otro*, Madrid, Taurus.

tiende que la cuestión está en ser *para* un tiempo que sería sin mí, *para* un tiempo después de mi tiempo. Ser para la muerte con el objeto de ser para quien viene detrás de mí. Por ello para él existe “una vulgaridad y una bajeza en la acción que no se concibe más que para lo inmediato, es decir *para nuestra vida*. Y hay, asimismo, una nobleza muy grande en la energía liberada de la tiranía del presente”<sup>7</sup>.

La “radicalidad” de la ética lévinasiana se expresa en el hecho de que “el rostro se me impone sin que yo pueda permanecer haciendo oídos sordos a su llamada”. Con esta metáfora auditiva procura hacer audibles la palabra, la voz, el grito del Otro, sobre todo de ese otro que tiene el rostro dolido de la víctima. Por eso, una vez que ha llegado a nuestros oídos es imposible que pueda olvidarle, que pueda dejar de ser responsable de su miseria. La conciencia, entendida como refugio hermético e impenetrable del Yo moderno, es para él puesta en cuestión por el rostro del Otro. Por esa inquietud que me produce el rostro que me cuestiona el Yo pierde su soberana coincidencia consigo mismo, ante la exigencia del Otro, el Yo abandona ese reposo<sup>8</sup>. He aquí el desasosiego y la *in-quietud* sembrada por la hondura de la ética levinasiana.

Al Yo le cuesta salir de su sí mismo porque “el Otro le exige más de lo que espontáneamente puede”. Con esto Lévinas sugiere que la interpelación y la responsabilidad sean verdaderas, es decir que al Yo le cueste salir de su sí Mismo, para ir a lo Otro, es porque evidentemente no es un proceso natural, sino cultural, una auto imposición como humanidad de tenernos mutuamente en cuenta.

El hombre libre está consagrado al prójimo, nadie puede salvarse sin los otros<sup>9</sup>. Esta es la imposible interioridad que desorienta y reorienta las ciencias humanas de nuestros días. Nadie puede permanecer en sí: la humanidad del hombre, su subjetividad, es una responsabilidad por los otros, una vulnerabilidad extrema. Previo a la conciencia y a la elección el hombre está referido al hombre. Se trata de algo que me arrastra, que va más allá de mis propios deseos, de mis intenciones, de mi conciencia. La interpelación que realiza en mí el rostro del Otro me devora y me envuelve. No podemos no hacerle frente. Es decir, nadie está a salvo de los abismos que supone el cara a cara<sup>10</sup>.

La obsesión por el Otro es lo que nos convierte en rehenes, ya que el hombre, sostiene, está cosido a responsabilidades y es precisamente a través de ellas que desgarrar la esencia. Extranjero para sí mismo, obsesionado por los otros, in-quieto, el Yo es rehén. A la pseudo libertad que la modernidad ha edificado en torno a la institución del Estado Lévinas opone la búsqueda de una relación no tiránica y encuentra en la “claridad del rostro” esta

7 Lévinas, E. (1993a): *Op. cit.*

8 *Ibid.*

9 Esta misma idea de humanidad hilvanada en un común destino del cual no se puede zafar individualmente también está presente en Castoriadis (1998: *El ascenso de la insignificancia*, Madrid, Cátedra), cuando señala la imposibilidad de que exista autonomía individual si no hay autonomía colectiva, ni “creación de sentido” para su vida de cada individuo que no se inscriba en el marco de una creación colectiva de significaciones. Esto es así aun cuando estemos convencidos de que estamos construyendo nuestra “felicidad personal”, la creación colectiva de significaciones es como un zurcido invisible, que si bien no puede “verse” cumple la función de re-ligamos.

10 Lévinas, E. (1993a): *Op. cit.*

posibilidad. La exterioridad, lo otro será para él “aquello que, por excelencia, no sólo no es tiránico, sino que hace posible la libertad”<sup>11</sup>.

Según desde donde se mire, la historia se nos puede aparecer atravesada por la crueldad. Si vemos desde las víctimas, oímos la voz o el grito del Otro, la historia se presenta como una máquina de triturar, una máquina del dolor. Lévinas ha sentido en carne propia esto, él mismo fue una víctima del nazismo. Coloca el dolor, la carnalidad sufriente, como lo pulsional que enciende todo lo demás, como el comienzo de todo. Es por que hay otros que sufren y que desde su dolor me interpelan que puede existir a la vez subjetividad y trascendencia, *es la alteridad, en suma, la base de todo posible pensamiento*. Esta idea es sin duda provocativa tanto por su originalidad como por la radicalidad con la que es formulada. Se opone de modo categórico al solipsismo de la subjetividad moderna en la cual el *ego cogito* es el inicio y el fin de todo pensamiento y de toda acción. Esta idea es derribada sin ningún tipo de indulgencia por la ética levinasiana al sostener que el “problema” o la “cuestión” ya no soy yo, sino el Otro.

A pesar de su acercamiento como filósofo al pensamiento judío, sería erróneo reducir su ética a unas cuantas ideas religiosas resignificadas a la luz de la ética. Por el contrario, se trata de profundizar en esa idea que nos resulta tan perturbadora porque va de modo radical contra el sentido común de nuestro tiempo. Aún aceptando “intelectualmente” la idea de la responsabilidad absoluta para con el Otro, resulta arduo asumir las consecuencias prácticas que esta implica.

Por esto, entre otras cosas, su pensamiento puede ser calificado como provocador. La provocación toma dos caminos. Por un lado, conmociona nuestro sentido común que se alimenta de una ampliamente desarrollada “pasión por uno mismo” invitándonos a desprendernos. Este desprendimiento si bien está asociado a una idea de bien: responder por el Otro, hacerse cargo del Otro, tomar la infinita responsabilidad que el Otro me plantea, implica algo más que eso, supone una afirmación anterior, preontológica. Por otro lado, nos provoca una infinita “inquietud”, nos martilla en una de las zonas del yo más vulnerables, la de la autocomplacencia, desde la radicalidad de su ética parece decirnos: crees que puedes estar tan tranquilo en tu “mismidad” mientras el Otro llora, huye, grita, sufre y muere a tu lado. Claro, siempre queda la opción de hacer oídos sordos a estos gritos, pero la inquietud ha sido sembrada y ya nada volverá a ser lo mismo.

Puede pensarse que se trata en cierto sentido de un pensamiento culpógeno o culpabilizante, atribuido estereotipadamente a la cultura judía de la que proviene el autor. Sin embargo, deberíamos ser cuidadosos ante la tentación de simplificar las cosas hasta ese extremo y, con ello, permitimos invalidar la aportación más original de Emmanuel Lévinas: la infinita responsabilidad por el Otro. No se trata de que nos declare culpables por no tomar a nuestro cargo al Otro, sino que está sugiriendo la exterioridad como momento preontológico e impensable. Esto es lo revolucionario de su pensamiento puesto que le planta cara a una larga tradición filosófica que podría definirse como “ego-céntrica”, donde el mundo queda definido por los pobres límites del “yo y mi circunstancia”. Cambia por completo los términos en los que debemos pensar nuestro “estar en el mundo”, nos des-centra implacablemente. Este des-centramiento, sin embargo, no responde a una lógica nihilista que sos-

11 *Ibid.*

tiene algo así como: no sólo no hay yo, sino que no hay nada. Más bien nos estaría diciendo: antes de hablar de mí o, mejor dicho para poder hablar de mí, debo asumir la exterioridad del Otro como hecho irreductible anterior. Por esto mismo es que el Otro asume un carácter de obsesión, en tanto idea o preocupación que no se puede alejar de la mente.

### UNA ÉTICA A CONTRACORRIENTE

Al pensar en la posibilidad de rescatar la potencia filosófica y ética de esta propuesta, sin duda hay que tener en cuenta que la cultura de la “pasión por uno mismo” menosprecia una propuesta de compromiso con los otros, un salir del “mí mismo” para ver qué le sucede al Otro, qué necesita, cuál es su sufrimiento. Lévinas es implacable en su crítica a la “pasión por uno mismo”, para él el reclamo de “autonomía individual” de la modernidad ha devenido en individualismo y alienación, y por tanto en dependencia y por tanto en falta de autonomía.

Tal vez la experiencia más hiriente del hombre moderno, nos dice el pensador lituano, no sea solamente que se pueda crear un alma de esclavo, sino la propia refutación de la libertad humana. La libertad en su temor a la tiranía, desemboca en una institución, en un compromiso de la libertad, en un Estado. En la claridad del rostro hemos buscado una relación no tiránica, hemos intentado poner la exterioridad, lo otro, como aquello que, por excelencia, no es tiránico y hace posible la libertad<sup>12</sup>.

Podría decirse que estamos ante una ética que navega contracorriente, la corriente arrastra hacia la pasión por uno mismo mientras él nos incita con vehemencia a obsesionarnos por el Otro. Aquí hemos intentado mostrar aquellos elementos de esta ética del amor que conservan una plena vigencia y vitalidad para el análisis de las actuales circunstancias sociales caracterizadas por la desigualdad, la exclusión y la injusticia. Esta ética que podría caracterizarse como analéctica, puesto que “va más allá” tanto del solipsismo ego-céntrico moderno y pos-moderno como de la ética moralizante de las “vestiduras rasgadas” donde los contenidos éticos actúan a modo de látigos que sirven para golpear el pecho de las conciencias intranquilas. El prefiere situarse muy lejos de ambas posibilidades, en un *más allá* que dibuja los contornos de la bondad sin aspavientos: el sentido de la presencia humana en el mundo está dado por la responsabilidad infinita para con el Otro que sufre, infinito fundirme con la víctima que clama y me reclama.

Las vicisitudes de la puesta en práctica de la “obsesión por el Otro” se sitúan en el marco de una lucha cultural donde individualismo y ego-centrismo se perfilan como hegemónicos, por ello es necesario salir a la contienda con la conciencia de que la obsesión por el Otro no supone enajenarme como ser humano sino, por el contrario, justamente como me reconozco como ser humano y como sujeto, sé que estoy sujetado, cosido al Otro, y esta costura es la que en la vida real y práctica me exige esa “obsesión por el Otro”. Desde aquí es posible pensar y actuar en el mundo de Otra Manera.

El reconocimiento de la vulnerabilidad y la fragilidad humana está presente en la ética levinasiana, es como si nos dijera antes que tener un ser “que comprende o piensa el ser”, tenemos que enfrentarnos a nuestra descomunal fragilidad. Fragilidad que ha sido vista y pensada por Hannah Arendt y supone reconocer la mortalidad como un hecho que está a la



vuelta de la esquina, pero restándole el carácter trágico y definitivo que las cosmovisiones occidentales suelen atribuirle. Los dos pensadores se paran de un modo similar frente a la muerte, Arendt<sup>13</sup> nos dice: *el hombre, aunque ha de morir, no ha venido para eso, sino para comenzar*, mientras Lévinas<sup>14</sup> nos llama a ser para un mundo que será sin mí, donde la muerte aparece como misterio y no necesariamente como nada.

La ética del amor nos habla de los sufrimientos y dolores socialmente producidos por relaciones sociales de desigualdad que ocasionan explotación, dominación y exclusión y sumen a las personas en relaciones de privación. Sufrimientos y dolores a los que no podemos dar la espalda puesto que somos humanos. Marx<sup>15</sup> lo expresa del siguiente modo: “si fuéramos animales, podríamos naturalmente dar la espalda a los sufrimientos de la humanidad para ocuparnos de nuestro pellejo”. Por ello, indignarnos toda vez que un ser humano ocasiona dolor a otro, o dicho de otro modo, ante el dolor de la víctima, es una de las tareas centrales de la ética del amor obsesionada por el Otro.

La ética de Lévinas se inscribe dentro de las éticas materiales que parten del dolor de la víctima, del Otro, del pobre y de la vida y la posibilidad de cada ser humano pueda producir y reproducir su vida<sup>16</sup> en condiciones de dignidad y autonomía. Esto se aleja por completo de los planteos éticos que construyen escenarios formales donde es posible dirimir desde procedimientos adecuados, dialógicamente y en cada caso el contenido del bien. Pues no, tanto Lévinas como Dussel en tanto pensadores de la radical exterioridad del Otro que nunca llegará a esos escenarios postula la vida y el dolor del Otro como fundamento e inicio de toda ética. La materialidad de sus éticas se encuentra en saber que antes que sentarme a pensar tengo que salir corriendo ante el grito de dolor o la llamada urgente del Otro. Para Lévinas<sup>17</sup> la moral de los “manjares terrestres” es la primera moral. No la última, dice, pero es necesario pasar por ella. Este es justamente el interés que tiene desde el punto de vista sociológico su ética material, ya que nos permite comprender que las relaciones sociales basadas en la desigualdad, la explotación, la dominación y la violencia que impiden pasar por los “manjares terrestres” ocasionan inmensos dolores a seres humanos y que estas víctimas y sus dolores son la materia prima (primera) de cualquier pensamiento. Dicho de otro modo, son los pobres, su praxis y su saber los que dan *qué pensar y cómo pensar*<sup>18</sup>.

Por otra parte, hay que recordar que el *Autrui* no es solamente mi prójimo-próximo, son los demás seres humanos, TODOS, se encuentren donde se encuentren y cualquiera sea su nacionalidad, raza, clase social, religión, sexo, edad. El *Autrui* es mi hermano de sangre, de la sangre-humanidad de la que todos formamos parte. El humanismo del Otro hombre nos permite sentar sobre bases éticas sólidas una ciudadanía universal<sup>19</sup> entendida esta como el derecho a una distribución justa de los bienes materiales, simbólicos, espirituales y

13 Arendt, H. (1999): *Op. cit.*

14 Lévinas, E. (1993b): *Op. cit.*

15 Marx, K. (1974): Karl Marx y Federico Engels, *Cartas sobre El Capital*, Barcelona, Laia.

16 Dussel, E. (1998): *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta.

17 Lévinas, E. (1993b): *Op. cit.*

18 Scannone (1998): *Filosofía de la Liberación y sabiduría popular*, Revista Anthropos 180, 80-86.

19 Cortina, A. (1997): *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza. Ferrajoli, L. (1999): *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta.

trascendentales<sup>20</sup> que nos permiten producir y reproducir dignamente la vida humana en comunidad<sup>21</sup>. De otro modo, las relaciones de privación que nos impiden producir y reproducir la vida humana nos provocan indignación y rabia. La trilogía amor-indignación-esperanza de las que nos hablan, entre otros, Lévinas<sup>22</sup>, Freire<sup>23</sup> y Bloch<sup>24</sup> son los sentimientos que nos permiten asumir la obsesión por el Otro de forma práctica y saber que cuando el amor es vencido por el odio, la avaricia o la violencia, siempre estará la indignación que, haciendo las veces de farolero, nos permitirá encender y volver a encender infinitamente la esperanza. Un primer paso práctico en esta ética del amor es dejarnos impregnar por las palabras del *Principito* que en su “inocente conjetura” nos señala que la “pasión por uno mismo” es sencillamente ridícula.

20 Vasilachis, I. (2003): *Op. cit.*

21 Dussel, E. (1998): *Op. cit.*

22 Lévinas, E. (1993a): *Op. cit.*, y (1993b): *Op. cit.*

23 Freire, P. (2001): *Op. cit.*

24 Bloch, E. (1977): *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar.